

Anno Accademico 2011-2012

**“Università di Pisa – Corso di laurea specialistica in Scienze per la Pace:
cooperazione allo sviluppo, mediazione e trasformazione dei conflitti”**

DANILO DOLCI E LA SOCIOLOGIA DELLA NONVIOLENZA

La Sicilia occidentale come laboratorio di uno sviluppo nonviolento

Candidato: Nicola Teresi

Relatore: Rocco Altieri

Premessa

Le emozioni del passato lavorano sul presente e, alle volte, possono indicare una strada per costruire il futuro. Esse sono così profonde e intime da sgorgare quando meno te lo aspetti, così intense da condizionare l'immaginario di una vita.

Questa tesi nasce dal mio personale interesse di ricerca di metodi che possano servire alla causa della Sicilia, che da tempo vive un'oppressione e una malattia che sta nel cuore e nell'anima delle persone. Siamo abituati all'irragionevolezza, vittime di rapporti di dominio, competizione e violenza. C'è bisogno di valorizzare le persone che hanno dato la vita per la Sicilia, soprattutto chi è morto lottando. C'è bisogno di imparare dalle esperienze positive e immaginare un futuro differente.

A Nick, Atuccia, Franco e Lucia

Indice

1. Introduzione.....	6
2. Chi è Danilo Dolci?	14
3. Borgo di Dio.....	15
4. Banditi a Partinico.....	19
<i>L'incontro con Galtung a Spine Sante</i>	<i>25</i>
5. Lo Sciopero alla rovescia e il processo all'art. 4.....	26
<i>Sarvodaya, omnicrazia e pace positiva.....</i>	<i>28</i>
<i>La visione della pace secondo Galtung.....</i>	<i>30</i>
6. Inchiesta a Palermo.....	35
<i>Epistemologia degli studi sulla pace.....</i>	<i>39</i>
<i>Il triangolo dati-teorie-valori.....</i>	<i>40</i>
<i>I Valori.....</i>	<i>40</i>
<i>Le Teorie.....</i>	<i>41</i>
<i>Nuovo interesse per la questione meridionale.....</i>	<i>43</i>
<i>Il “Familismo Amorale” di Edward Banfield.....</i>	<i>44</i>
<i>Le origini dell'ethos.....</i>	<i>50</i>
<i>Il futuro.....</i>	<i>50</i>
<i>Il dibattito sul cambiamento sociale nel mezzogiorno.....</i>	<i>52</i>
<i>Dolci, Gandhi e noi.....</i>	<i>54</i>
7. Congresso su “una politica per la piena occupazione”	
Palermo 1-3 novembre 1957.....	63
<i>Il dibattito internazionale sullo sviluppo.....</i>	<i>67</i>

<i>Principi di uno sviluppo alternativo:</i>	71
<i>Contare sulle proprie forze (self-reliance)</i>	71
<i>I bisogni fondamentali (basic needs)</i>	76
<i>Il dibattito sulla povertà</i>	79
<i>Majid Rahnema: come distinguere la povertà dalla miseria</i>	80
<i>La critica di Ivan Illich alla teoria dei bisogni</i>	85
 8. La terza via	90
<i>Il carteggio con Capitini</i>	93
<i>La “Terza Via” nonviolenta</i>	94
<i>Lo sviluppo di comunità</i>	96
<i>Gandhi e l'auto-sviluppo</i>	102
<i>Dolci e il modello gandhiano</i>	107
<i>Il confronto con l'India: Kumarappa e l'economia della permanenza</i>	110
<i>L'opzione verde secondo Johan Galtung</i>	120
<i>Eco-politica ed eco-sviluppo</i>	127
<i>L'Ecologia Profonda secondo Arne Naess</i>	128
 9. Il virus mafioso	136
<i>Inventare il futuro: pratiche per lo sviluppo</i>	141
<i>L'acqua democratica</i>	142
<i>La strage di Portella della Ginestra e i segreti di Stato</i>	148
 10. Il seminario per lo sviluppo organico: la Città-Territorio	152
<i>La ricostruzione del Belice</i>	152
<i>Il convegno sulla Città-Territorio</i>	156
<i>Galtung: una matura teoria per lo sviluppo</i>	163
<i>Dolci, Galtung: influenze, affinità</i>	192
<i>Centro-periferia e città-territorio: lo sviluppo endogeno</i>	192
<i>Olismo, etica e trans-disciplinarietà scientifica</i>	195
<i>Malattia e approccio biologico</i>	197
<i>Potere/dominio, trasmissione/comunicazione e le categorie della violenza</i>	199
<i>L'approccio trasformativo ai conflitti: maieutica, trascendenza, nuove relazioni</i>	201

11. Azione, rivoluzione nonviolenta e pianificazione organica.....	205
<i>Danilo Dolci e la War Resisters' International.....</i>	<i>206</i>
<i>Per una definizione di pace.....</i>	<i>207</i>
<i>La società cooperativa come strumento d'azione.....</i>	<i>209</i>
<i>Problemi locali, globali e lavoro associativo sovra-nazionale.....</i>	<i>212</i>
<i>Socialismo nonviolento.....</i>	<i>213</i>
<i>Proposta di una Università Internazionale per la Pace.....</i>	<i>215</i>
<i>La funzione della documentazione-denuncia.....</i>	<i>224</i>
<i>La nonviolenza attiva.....</i>	<i>225</i>
<i>Resistenza e pressione nonviolenta.....</i>	<i>226</i>
 12. Nuove prospettive per lo sviluppo creativo.....	 229
<i>Obiezione di coscienza di tutti</i>	<i>230</i>
<i>La critica di Aldo Capitini.....</i>	<i>234</i>
<i>L'educazione maieutica e il Centro educativo di Mirto.....</i>	<i>236</i>
<i>La poesia e la filosofia.....</i>	<i>239</i>
<i>Svilupparsi.....</i>	<i>240</i>
<i>Nessi tra cambiamento, educare e struttura maieutica.....</i>	<i>244</i>
<i>Democrazia e comunicazione: le Bozze di Manifesto.....</i>	<i>245</i>
 <i>Conclusione.....</i>	 <i>248</i>
 <i>Le tappe principali di una vita.....</i>	 <i>252</i>
 <i>Bibliografia.....</i>	 <i>259</i>
 <i>Ringraziamenti</i>	

I

Introduzione

A chi obietta che finora nella storia non sono stati possibili cambiamenti strutturali con metodi nonviolenti, che non sono esistite rivoluzioni nonviolente, occorre rispondere con nuove sperimentazioni per cui sia evidente che quanto ancora non è esistito in modo compiuto, può esistere. Occorre promuovere una nuova storia¹.

Fino a oggi Dolci è stato studiato quasi esclusivamente come educatore².

Nei convegni e nei seminari universitari “l'approccio pedagogico” diviene preponderante al punto da oscurare completamente il Dolci suscitatore di conflitti, agitatore politico, pianificatore di sviluppo e “sociologo partecipante”.

L'ipotesi alla base di questo lavoro è che l'opera di Danilo Dolci può essere meglio compresa ricostruendo la sua biografia intellettuale, cioè un'analisi delle idee incarnate nell'azione, che costituiscono l'eredità creativa del “Gandhi italiano”³.

Inizialmente si è partiti col proposito di valutare l'opera di Dolci, utilizzando gli schemi interpretativi elaborati nel campo dei *Peace Studies*. Man mano che il lavoro di tesi è progredito è emersa una seconda ipotesi di lavoro: ricostruire l'influenza che Danilo Dolci ha esercitato nell'elaborazione della sociologia della nonviolenza.

È emerso con evidenza che la sostanza delle teorizzazioni di Galtung sui conflitti e i modelli di sviluppo si è forgiata precocemente nel laboratorio siciliano di Danilo Dolci, dove il giovane norvegese si reca nella metà degli anni '50. L'importanza di questo incontro è riconosciuta continuamente da Galtung, che conserva nei confronti di Danilo un rapporto di ammirazione e affettuosa riconoscenza, al punto da fargli affermare nei giorni

1 DOLCI D., *Inventare il futuro*, Laterza, Bari, 1968, p. 199.

2 Cfr. in bibliografia gli studi di Mangano e Morgante.

3 Appellativo datogli da Aldo Capitini che lo incoraggerà nel suo lavoro fino alla sua morte. Non mancano anche le critiche costruttive del filosofo perugino all'opera di Danilo Dolci. Cfr. CATARCI M., *Il pensiero disarmato*, Torino, Gruppo Abele, 2007, pp. 224-225; *La critica di capitini*, in capitolo 12 di questa tesi *Nuove prospettive per lo sviluppo creativo*.

della commemorazione che: “Danilo è stato uno dei tre più grandi italiani del secolo scorso (con Antonio Gramsci e Norberto Bobbio)”.⁴

La valenza scientifica del Dolci sociologo, è stata efficacemente riassunta da Galtung in dieci elementi. Secondo il norvegese: “Tali elementi sono riscontrabili anche in Martin Luther King o in Gandhi, ma in Danilo hanno caratteristiche particolari, divenendo una miscela di scienze applicate e statistica (tipiche dell'architetto), insieme al coraggio di una persona che conosce il potere violento sociale, sapendo bene che questo funziona solamente dove c'è paura”.⁵

Essi sono così sintetizzati⁶:

✧ ***Conoscere bene i fatti:*** poesia ed empirismo si mescolano in Dolci. Le inchieste e le interviste dirette coinvolgono tutti. Il criterio scientifico importantissimo è l'*intersoggettività*, non solo dei più poveri direttamente coinvolti, ma anche dei più grandi che collaborano con lui, dal filosofo Giuliano Pontara all'economista svedese Gunnar Adler-Karlsson. I fatti sono anche emozionali, Danilo insiste su questo. Una ***sociologia empirica***, ma un empirismo dal volto umano.

✧ ***Il dialogo come metodo:*** il dialogo diretto dei coinvolti è fondamentale ma non basta, deve avvenire nel circolo per dare importanza a ognuno e permetterne l'espressione. Danilo preferisce la domanda all'esclamazione (lasciamola ai politici!). Una domanda apre un dialogo reciproco e, quindi, permette di sognare una realtà potenziale, non ancora realizzata, che vive nei sogni, liberata proprio dalla reciprocità stessa. Dalle domande di ognuno nasce un'idea, un'immagine. ***Una sociologia di immaginazione.***

✧ ***Questo è il famoso processo maieutico.*** Domandare significa pescare nell'anima altrui, ricercare il talento. Tutti hanno cose da dire, esperienze da approfondire dal proprio angolo di società. ***Una sociologia di trasparenza.***

✧ ***La parola co-costruzione è importante.*** La sociologia si fa insieme, tu ed io. Sparisce la differenza tra ricercatore ed oggetto di ricerca; distribuire, dunque, gli strumenti, le domande. Per ***una sociologia mutua, maieutica, di rispetto.***

✧ ***Una base nei bisogni essenziali: soddisfarli non avviene automaticamente, senza forze nuove.*** Per sviluppare forze nuove ci vuole il risveglio delle coscienze.

4 GALTUNG J., *Danilo Dolci: nonviolenza, sociologia, poesia, azione*, p. 55, in COSTANTINO S., *Raccontare Danilo Dolci*, Editori riuniti, 2003.

5 GALTUNG J., *Danilo Dolci: nonviolenza, sociologia, poesia, azione*, p. 50, in COSTANTINO S., *Raccontare Danilo Dolci*, Editori riuniti, 2003.

6 Cfr. GALTUNG J., *Danilo Dolci: nonviolenza, sociologia, poesia, azione*, in COSTANTINO S., *Raccontare Danilo Dolci*, Editori riuniti, 2003.

Coscienza dei propri interessi e bisogni. In Danilo sono presenti Gramsci e Marx, ma la rivoluzione non poteva avvenire tramite un partito. L'importante è, allora, comunicare, aiutare, educare, sviluppare il processo maieutico. Comprendere le forze che condizionano la società per poterle plasmare e trasformare. ***Una sociologia di coscienza sociale.***

♣ ***Ma anche una sociologia umanistica, olistica.*** Bisogni materiali in primis (fare presto e bene) ma anche bisogni sociali e spirituali di comunità e crescita collettiva. Stare insieme; ***una pedagogia-nonviolenta, partecipante.***

♣ ***Per Danilo la rete sociale era più importante dell'organizzazione.*** La rete non si sviluppa definitivamente, è sempre in nuce e può reinventarsi e rinascere ogni volta. Lo strumento fondamentale di analisi diagnostica è la gerarchia. Mafia e politica vivono di uno stesso male: il virus del clientelismo e del favoritismo, con la forza del prepotente. In Danilo l'analisi nasce dalle domande su dove alligna la cultura che sostiene tale stato di cose, condizionante per la struttura. Cambio sociale e cambio strutturale, non soppressione di persone. ***Una sociologia sociologica*** che svela i meccanismi inoculanti della propaganda che crea e mantiene la massa.

♣ ***La lingua nonviolenta.*** La lingua aulica si riconosce in Danilo e nella sua poesia, contraria al burocratese dei poliziotti e dei politici, o della maggioranza dei giornalisti. Un uomo letterario si serve del suo stile, alto e semplice insieme. Come Gandhi, egli è poeta di grande talento nell'esprimersi con chiarezza e forza, senza mai ferire con le parole. Per Danilo la resistenza può continuare senza sparare, con la lingua. ***Una sociologia poetica.***

♣ ***L'azione nonviolenta.*** Invenzione sociale e passaggio obbligato nella letteratura della nonviolenza, lo *sciopero alla rovescia* è azione nonviolenta che nasce proprio da ***una sociologia di nonviolenza.***

♣ ***Attuare: sempre attuare, non soltanto la predica.*** Qui, oggi, presto e bene. Lo fai tu, senza dire agli altri che bisogna fare qualcosa. ***Una sociologia di azione.***

La prospettiva della nonviolenza, intuita inizialmente in modo spontaneo durante la sua esperienza nella comunità di *Nomadelfia* e, successivamente, nella realizzazione a Trappeto del *Borgo di Dio*, si approfondisce e si struttura grazie all'incontro con Aldo Capitini, che diventa il suo principale mentore filosofico e politico.

Anche la nonviolenza di Dolci è stata indagata nei suoi elementi portanti da Johan

Galtung.⁷

1. La **formazione della coscienza**: Danilo è “maestro maieutico”, lancia il dialogo, crea cultura insieme al popolo, apre le università popolari e ascolta l'esperienza vissuta di chi è analfabeta, valorizzandola come patrimonio comune.
2. L'**organizzazione**: la strategia operativa di Dolci è capillare e radicata nel territorio. Moltissimi sono i paesi della Sicilia accomunati da una strategia operativa. Inoltre, esiste una rete internazionale vastissima e pronta a difendere Danilo, non solo dalle difficoltà dei processi mediatici e giudiziari, ma anche da una sua possibile morte violenta.
3. Il **confronto**: la maieutica è anche educare. Analizzare e selezionare i conflitti è alla base del lavoro sociale per il cambiamento. Non le marce e basta, ma uno sciopero alla rovescia inventato con creatività, un lavoro di costruzione, che lo fa entrare per sempre nella storia della nonviolenza.
4. La **lotta nonviolenta**: cioè creazione di società civile. Educazione, organizzazione e prospettiva di costruire insieme. La lotta per la diga dello Jato ne è un esempio importante.
5. La **società alternativa**: prima la *dissociazione* di quanti intendono costruire qualcosa di diverso e si organizzano per farlo; dopo avviene la *ri-associazione*, cioè il permettere ai deboli, organizzati, di reinserirsi nella società, da protagonisti. Ciò da vita al sesto punto.
6. La **reintegrazione nella società**: la fase più difficile, in cui si vivono delusioni e grandi vittorie, ma entrambe accomunate da una certezza, il lavoro nonviolento non si ferma mai, entra nel quotidiano della vita delle persone. Il virus del dominio è costantemente da combattere, e l'acquisizione della consapevolezza avviene giorno per giorno. Dolci ha insegnato il metodo nonviolento, Galtung lo ringrazia per questo⁸.

Danilo Dolci col suo laboratorio siciliano si fa protagonista di un esperimento dal basso che coinvolge strati significativi della popolazione più povera in un progetto nonviolento

⁷ All'indomani della scomparsa di Danilo Dolci un gruppo di amici e collaboratori organizza un convegno a Taranto proprio per ricordarne la figura e il lavoro svolto nell'ambito della nonviolenza. I contributi dei relatori del convegno vengono pubblicati nel libro *Danilo Dolci e la via della nonviolenza*. In questa occasione è presente anche Johan Galtung che offre ai presenti una testimonianza dell'incontro con Danilo e della visione che egli gli mostra sul lavoro per la pace. In una notte passata nel drammatico scenario di Cortile Cascino a Palermo, i due scoprono cosa sia realmente la miseria e in che modo la gente, pur dimenticata dallo Stato, riesca a cooperare e collaborare, condividendo lo stato di abbandono sociale degli ultimi. Johan apprende da Danilo che il lavoro, ancor prima che col cervello, si compie con il cuore. È il cuore che dà il primo stimolo nel lavoro a fianco dei più deboli.

⁸ Ciò che sconvolge Galtung, attento studioso di Gandhi, è che Danilo non conosceva Gandhi e i suoi metodi di lotta nonviolenta. Egli inventa l'azione nonviolenta in quanto guidato dal cuore.

di costruzione di un modello di sviluppo alternativo. In questo senso, l'educazione diviene lo strumento al servizio di una prassi politica nonviolenta, che cerca di dare forza agli esclusi (*empowerment*).

A livello mondiale, nel dopoguerra, si concretizzano due grandi esperimenti, molto simili, di ricerca di una “terza via” alternativa rispetto ai due modelli di sviluppo dominanti (il “Rosso” e il “Blu” secondo il linguaggio di Galtung): quello di Gandhi e Kumarappa in India, quello di Capitini e Dolci in Italia.

La forza del meridionalismo attivo e nonviolento di Dolci è stata ampiamente riconosciuta da alcuni dei più importanti sociologi italiani: Alberto L'Abate, che da giovane ne fu anche uno stretto collaboratore, Franco Ferrarotti e Domenico De Masi.

Rispetto alle analisi di studiosi come Banfield e Pizzorno che lasciano intendere che nel Sud non ci sia niente da fare, Dolci opera un totale ribaltamento. Nell'intervista rilasciata nel 1974 a Domenico De Masi così si esprime Dolci: “Per lavorare nella direzione della vita nuova – egli afferma – a Milano, a Düsseldorf, a New York - è troppo tardi: non diciamo che non ci si debba lavorare, ma ormai il condizionamento è così negativo che difficilmente potrà venire fuori una vita nuova. È più probabile, invece, che possa venir fuori proprio in quelle zone che sono chiamate “periferiche”, enormi serbatoi molto interessanti perché contengono radici che possono svilupparsi. (..) È importante avere il senso della resistenza culturale e delle alternative. Se ci si colloca in una posizione deterministica ed aprioristica, si commette un errore dal punto di vista sperimentale. Si sa che c'è una guerra da fare e che c'è un fronte che avanza: il fronte costituito da questo tipo di condizionamento. Ma ad una guerra si risponde con una guerra, anche se non si tratta di fucilate. Non è affatto scontato che la guerra sia persa; tutto è in discussione; tutto è ancora da fare”⁹.

Fin qui Danilo Dolci. Domenico De Masi così chiosa: “Si tratta di giudizi con un peso e un'attendibilità ineguagliabili perché maturati in lunghi anni di sociologia partecipata”¹⁰.

A questo punto va ricordata quella che viene chiamata la “scissione” di un gruppetto di giovani collaboratori, come Goffredo Fofi, che negli anni '60, richiamati da un “operaista” come Raniero Panzieri (il fondatore dei “Quaderni rossi”), abbandonano Dolci e vanno a Torino¹¹, “ perché era lì che si giocavano le nuove carte: i contadini non stavano più a Sud

9 Intervista a Danilo Dolci, in DE MASI D, *Arretratezza del Mezzogiorno e analisi sociologica*, in BANFIELD E., *Le basi morali di una società arretrata*, Bologna, il Mulino, 1976, p. 31.

10 *Ivi*.

11 Cfr. Intervista a Goffredo Fofi in CATARCI M., *Il pensiero disarmato*, Torino, Gruppo Abele, 2007, pp. 64-65.

ma emigravano nel Nord. Panzieri ci disse in modo preciso e duro, me lo ricordo benissimo: «Guardate che nel Sud non succederà più niente per molti anni, perché il fiore del Sud si sposta al Nord ed è lì che si giocherà tutto, intorno alla fabbrica, intorno allo sviluppo reale», e aveva assolutamente ragione. Dolci è rimasto e ha perso proprio il rapporto con la storia...»¹².

Il giudizio severo di Fofi nei confronti di Dolci ricorda simmetricamente quello di Nehru nei confronti di Gandhi e di Kumarappa, che difendono l'economia dei villaggi e rifiutano i progetti di industrializzazione.

La tesi ricostruisce il lavoro teorico del Dolci sociologo, precursore di uno sviluppo in chiave nonviolenta, rurale e non urbana, che anzi cerca di arrestare i processi di esodo dalle campagne, di impedire la sottrazione dell'acqua da parte delle città che stanno diventando sempre più parassitarie, bubboni malefici di una peste che porta inquinamento, rapina, distruzione, guerra.

In Dolci ritroviamo i fondamenti della cultura scientifica dei *Peace Studies*. Il suo approccio ricorre all'efficace immagine della prassi medica nei termini di diagnosi e terapia. Nel sollecitare la lotta alla miseria indotta dal sistema clientelare-mafioso in Sicilia, Dolci sviluppa la distinzione tra violenza diretta, violenza strutturale e violenza culturale. Nel suo fare operoso perché i bambini non muoiano più di fame, attivando i disoccupati in iniziative di sciopero alla rovescia, avviando progetti di pianificazione territoriale per la piena occupazione, si fa fautore di una idea di pace positiva e costruttiva. La sua non è una pace rassegnata, intesa in negativo come assenza di guerra. Egli è un suscitatore di conflitti e di *guerre senza violenza* contro la violenza strutturale dell'ingiustizia e dello sfruttamento.

In sintonia con le idee che maturano a livello internazionale sul tema dei conflitti e dello sviluppo, Danilo Dolci è tra i primi a delineare i caratteri di una terza via, cioè di un modello di sviluppo verde, alternativo a quelli dominanti. La sua visione di uno sviluppo creativo pone al centro, come già il *sarvodaya* di Gandhi, il soddisfare i bisogni umani fondamentali (*basic needs*), contando sulle proprie forze (*self-reliance*), praticando, cioè, uno sviluppo endogeno, senza sfruttamento degli uomini e della natura:

Ogni sviluppo endogeno è correlato ad altro sviluppo: se personale, è anche frutto di

¹² *Ibid.*

*un processo globale. Scienza e tecnica miopi costano mostruoso sperpero; negare o ricattare lavoro partecipante impedisce sviluppo personale e globale; l'unità imposta produce strutturata violenza, agonia e, nel migliore dei casi, il reagire di chi si dibatte a liberarsi. La crescita organica (di una creatura, un gruppo, una zona, del mondo) non può essere prodotta da unidirezionali propulsioni (padronali, militari, politiche, scolastiche, propagandistiche) ma dalla scoperta alle radici dei bisogni e dei valori autentici, e dalla coordinata garanzia del loro rispetto nell'inventare il futuro: ognuno necessita di adempiersi esercitando le proprie funzioni. (..) Tra i fattori di un sano cambiamento...essenziale è certo quale rapporto scegliamo.*¹³

Dolci sconfitto? La sua eredità persa nel nulla? - come proclama Fofi.

Vero è che l'esperimento di Dolci non c'è più, il Borgo di Dio cade a pezzi, la scuola di Mirto è stata “normalizzata” dalla scuola statale, ma l'idea feconda di Dolci di uno sviluppo creativo resta attuale e attraversa il mondo in modo sotterraneo, anche se non è più visibile in un luogo specifico. Essa, infatti, ancora oggi mette a fuoco il conflitto radicale sui modelli di sviluppo e l'urgenza di una scelta nonviolenta, rivoluzionaria per la trasformazione sociale. Come scrive Gandhi in *Hind Swaraj* il conflitto non è tra Nord e Sud, tra Occidente e Oriente, ma interpella trasversalmente i luoghi, le persone, le comunità, interrogandole sulla scelta di un modello di sviluppo che consenta all'umanità, come dice Kumarappa, di “permanere ancora a lungo sul pianeta terra”¹⁴.

La tesi ha individuato una periodizzazione nella biografia intellettuale di Dolci. La prima fase dall'arrivo a Trappeto nel '52 fino ai convegni del '69 per la città-territorio, dove prevale la lotta costruttiva contro la violenza strutturale. La seconda fase, dagli anni '70 fino alla sua morte, in cui accentua la sua critica alla violenza culturale, conducendo una indagine profonda del linguaggio, scavando nell'etimo delle parole, ricostruendo i significati polarizzati del “potere” e del “dominio”, del “trasmettere” e del “comunicare”. Danilo è tra i primi a denunciare il ruolo manipolatorio dei mass-media asserviti alla logica di dominio del sistema clientelare-mafioso. La sua analisi dell'evoluzione della mafia parte dalla vecchia dimensione arcaico-feudale, per arrivare a quella moderna di tipo industriale, la mafia imprenditrice che vive oggi in un orizzonte globale.

Girando nelle scuole e nelle università fino allo sfinimento, Danilo Dolci, negli ultimi anni

¹³ DOLCI D., *Palpitare di nessi*, Armando, Roma, 1985, p. 151.

¹⁴ Cfr. KUMARAPPA J. C., *Economia di condivisione, come uscire dalla crisi mondiale*, traduzione di Marinella Correggia; a cura di Rocco Altieri; Quaderni Satyagraha la forza della verità; Centro Gandhi Edizioni, Pisa, 2012.

della sua vita, coi suoi laboratori maieutici ha cercato di suscitare consapevolezza, creatività, nuova coscienza, capacità di dialogo e di ascolto, attivo operare. Di fronte a forze gigantesche, spesso oscure, di oligarchie dominanti che si fondano sul denaro, il suo è stato un magistero di speranza per i più giovani: “comunicare è la legge della vita”.

II

Chi è Danilo Dolci?

Danilo Dolci nasce a Sesana, in provincia di Trieste, il 28 giugno 1924, da madre slovena e padre italiano. Il padre ferroviere dà modo alla famiglia di viaggiare e spostarsi, andando a vivere in località diverse della penisola. Danilo studia e si diploma al liceo artistico, ha la passione per i libri e la musica; già in giovane età, era attratto dalla letteratura e dai grandi pensatori come Voltaire, Seneca, Rousseau, Tolstoj, Platone. Avverso al fascismo, viene arrestato a Genova nel 1943 per aver strappato dei manifesti repubblicani. Riesce a scappare e ripararsi in Abruzzo, presso una famiglia di contadini. Successivamente a un breve periodo a Roma, ritorna in Lombardia per frequentare gli studi di architettura al Politecnico di Milano. Quasi alla fine dei suoi studi, decide di abbandonare, spinto dall'idea che un architetto avrebbe lavorato soltanto per i ricchi e non al servizio dei più poveri. Comincia un'esperienza importante per la sua formazione, va a vivere a *Nomadelfia* “una comunità dove la fraternità è legge”, in Maremma, nella comunità fondata da Don Zeno Saltini e sorta dall'ex campo di concentramento nazifascista di Fossoli (Modena), come comunità di accoglienza per bambini sbandati dalla guerra. I valori più profondi della religione cristiana saranno alla base della strada di Danilo, quella che lo porta verso il soccorso dei più deboli. Dopo questa esperienza, egli compirà la scelta che lo condiziona per tutta la vita. Danilo sceglie di tornare nel posto più povero che avesse mai visto: il paesino di Trappeto, nella Sicilia nord-occidentale, dove aveva vissuto per qualche tempo da adolescente con la sua famiglia.¹⁵

¹⁵ Cfr. FONDAZIONE CENTRO STUDI ALDO CAPITINI (Perugia), Epistolario di Aldo Capitini 1 / 2, *Aldo Capitini, Danilo Dolci: LETTERE 1952-1968*, a cura di Giuseppe Barone e Sandro Mazzi, Carocci Editore, Roma, 2008, pp. 69-71.

III

Borgo di Dio

Danilo arrivau a lu Trappitu con trenta lire in tasca 'nu bellu jornu co lu trenu dell'una. Scendennu de la strada si presentò un giovane che suppergiù nella visione si veria ch'era lu figliu di Dolci 'ca dieci anni in arrè suo padre faceva servizio in ta la ferrovia. Anche sua madre in taddu tempu era puro a lu Trappitu e tutti di famiglia pe na pocu de jorna.¹⁶

Danilo Dolci arriva a Trappeto nel 1952 direttamente dalla comunità di Don Zeno in Toscana, *Nomadelfia*, dove erano ospiti gli orfani di guerra. A chi lo incontra, riconoscendolo come figlio del Dolci ferroviere, non nega di voler sin dall'inizio andare a vivere con i più poveri ed emarginati; la sua prima intenzione è quella di dare riparo ai tanti bambini orfani della zona.

Chisto giovane per vedere si era proprio iddu, ci dumannau si era figliu di Dolci e iddu ci disse di sì. E s'inniero a virere lu paese e di 'dda s'inniero a una banna unni c'era 'na cinquantina di piscatori. Tutti chiddi chi erano 'dda si avvicinarono a iddu e ci dumannaru chi venisse a fare.

Iddu riponnea chi vulia fare com'era chiù megghiu vivere da fratelli. Iddu dicia chi vinni a lu Trappitu pi ghiccarisi insemma co li puvureddi.¹⁷

I due pescatori intervistati spiegano che Danilo aveva intenzione di costruire una casa per recuperare i disagiati del paese, gli orfani e tutti coloro che avevano immediato bisogno di cure e nutrimento.

Poco tempo dopo nasce il Borgo di Dio. In un primo momento è quasi una naturale prosecuzione della comunità di *Nomadelfia*. “All'inizio appare come una comunità di laici

¹⁶ FRESCO G., *Due pescatori siciliani raccontano la storia del Borgo di Dio*, Edizioni Portodimare, Quaderni a cura di Giuseppe Ricca, numero I, Trappeto, 1954, p. 11.

¹⁷ FRESCO G., *ibidem*, p. 11.

che intendesse dimostrare, di fronte alle troppe inquietudini della società contemporanea, come anche ai nostri giorni la soluzione di ogni problema derivi spontaneamente dal vivere il Vangelo”.¹⁸

Rispetto alla precedente esperienza comunitaria, Dolci differisce nell'intento di muoversi con maggiore immediatezza incontro ai casi più disperati. Vengono, così, progettate delle cooperative di disoccupati. In seguito, Danilo e i suoi compagni del Borgo di Dio, obbediscono quotidianamente alle necessità che via via si presentano più urgenti nel paese. Si sente preponderante la volontà del gruppo di essere presente e partecipare attivamente alla vita del paese. La comunità di Borgo di Dio attua il suo personale impegno di vita cristiana, mettendosi insieme a completa disposizione di Trappeto e delle vicine contrade.¹⁹

Le condizioni di vita sono davvero disperate; centinaia di braccianti e pescatori spesso non guadagnano abbastanza neppure per acquistare il pane, la mortalità infantile arriva quasi al dieci per cento, una fogna a cielo aperto (a pochi metri dalla quale i bambini giocano e trascorrono le loro giornate) attraversa la strada principale del paese, causando periodiche esplosioni di epidemie²⁰.

Scendemmo con lui al Vallone, per le strade miserabili e putride, rivedemmo, ancora una volta, come in tanti altri villaggi e paesi del Sud, la grigia facciata della miseria; gli uomini senza lavoro, “disfiziati”, senza volontà e desideri, le madri senza latte, i bambini denutriti e ridotti a scheletri. In via Silvio Pellico, una specie di burrone scosceso tra catapecchie cadenti, in faccia alla casa dove era stato nascosto, negli anni scorsi, un famoso bandito, vidi la stanza, simile, come le altre, a una stanza senza luce, dove vive uno dei giovani attirati qui dall'esempio di Dolci, un musicista di Ginevra che fa il pescatore con i pescatori, su questo mare ridotto sterile e senza pesci dalla pirateria dei pescatori di frodo, tollerata benevolmente dalle autorità.²¹

La Sicilia degli anni '50 è ridotta alla miseria e alla passività. Dominano sfiducia e superstizione, il lavoro del Borgo di Dio è costretto a superare la diffidenza facendo fronte

18 FRESCO G., *Introduzione a Due pescatori siciliani raccontano la storia del Borgo di Dio*, Edizioni Portodimare, Quaderni a cura di Giuseppe Ricca, numero I, Trappeto, 1954, p. 5.

19 Cfr *Introduzione* in FRESCO G., *Due pescatori siciliani raccontano la storia del Borgo di Dio*, Edizioni Portodimare, Quaderni a cura di Giuseppe Ricca, numero I, Trappeto, 1954, p. 6.

20 BARONE G., *Una rivoluzione nonviolenta*, Terre di mezzo editore, Recco (GE) 1999, p. 14.

21 LEVI C., *Le parole sono pietre*, citato in BARONE G., *Una rivoluzione nonviolenta*, Terre di mezzo editore, Recco (GE) 1999, p. 14.

alle più urgenti necessità del luogo. Solamente la continua e amorosa presenza di questo gruppo riesce a superare i disagi iniziali, “agendo per amor di carità, che in ultima analisi è il punto di arrivo, oltre ad essere l'unica via che perviene continuamente a una serena concretezza di vita cristiana”.²²

Li cristiani s'infurmavanu cu iddu comu vulia fari e iddu rascio rascio ci cuntava comu s'avia a fari. Iddu ci dicia chi lu Signore vulisse chi lu munnu è fatto pe vivere da fratelli, chiddu chi camora lu munnu nun fa; ca si tutti fusseru fratelli gli uni co gli altri, tutti 'sti cosi tinti non succedissero (guerre, gente che ammazza, gente che ruba, disoccupazione che aumenta, i picciriddi che moreno de fame, gente che butta la roba picchi nun sa soccu fare). Lu Signore nun vuole chisti cosi accussi male fatti. Alluri iddu vole fari chista comunità pi essere fratello cu tutti. La gente nun capia tantu assai, ma a picca a picca iavanu sapennu.²³

Il lavoro del Borgo di Dio procede rapido e Dolci non ha intenzione di perdere tempo, perché non ce n'è. Nell'ottobre del 1952, un bambino, Benedetto Barreta, muore di fame. Anche se non è il primo, Danilo decide che non si può più attendere e comincia un digiuno sul letto di quel bambino. Non riesce più a mangiare e si assicura che, se fosse morto, altri pescatori avrebbero continuato il digiuno, finché le istituzioni non si fossero accorte della gravità della situazione. Le strade di Partinico sono, letteralmente, le fognature del paese e le madri, denutrite, non hanno latte per i loro bambini. Pochi giorni dopo l'inizio del digiuno, quando già le condizioni di salute di Dolci cominciano a peggiorare, un emissario della Regione Sicilia arriva Partinico a promettere fogne e acqua potabile. È la prima vittoria di Danilo e della gente. Aldo Capitini, il filosofo antifascista della nonviolenza, attirato dal metodo dolciano, si accorge del “Gandhi siciliano” (come lo nominò) e comincia a interessarsi e a scrivergli. Da quel momento, l'interesse e il pensiero di Dolci per la posizione contro la guerra e a favore dell'obiezione di coscienza, si nutrono di una maggiore profondità intellettuale. L'interesse per la nonviolenza e la sua storia, aiutano Dolci a formulare il suo pensiero complesso a favore della libertà di coscienza, contro leggi ritenute ingiuste e sbagliate.

La filosofia della nonviolenza, attraverso Aldo Capitini, comincerà a far parte anche del

22 *Introduzione* in FRESCO G., *Due pescatori siciliani raccontano la storia del Borgo di Dio*, Edizioni Portodimare, Quaderni a cura di Giuseppe Ricca, numero I, Trappeto, 1954, p. 6.

23 FRESCO G., *Due pescatori siciliani raccontano la storia del Borgo di Dio*, Edizioni Portodimare, Quaderni a cura di Giuseppe Ricca, numero I, Trappeto, 1954, p. 13.

pensiero di Dolci; il loro rapporto durerà fino al morte del filosofo perugino.

La fretta di realizzare è alla base della prima pubblicazione di Danilo: *Fare presto (e bene) perché si muore* del 1954. Vengono presentate le difficoltose situazioni dei braccianti del luogo, si denuncia che, malgrado i primi risultati ottenuti in seguito al digiuno, le condizioni di vita per centinaia di famiglie rimangono difficili. Il tessuto sociale²⁴ è caratterizzato da arretratezza economica, controllo mafioso e comportamento spesso ambiguo (quando non connivente) di molti rappresentanti dello Stato.

I primi anni di Dolci in Sicilia sono scanditi dalla volontà di aiutare il prossimo con tutti i mezzi necessari. La molla iniziale in Danilo sembra proprio essere quella carità cristiana che lo porterà verso un destino di soccorso e servizio prima, e di lavoro costruttivo di nonviolenza successivamente.

²⁴ Come denuncerà anni dopo Dolci direttamente in Commissione Parlamentare Antimafia, il 13 novembre 1963.

IV

Banditi a Partinico

E' il 1955. La prima fase dell'attività di Dolci corrisponde a un'instancabile raccolta di dati anche grazie alla sperimentazione di un nuovo metodo d'indagine sociologica. I laboratori d'auto-analisi popolare sono la molla, non solo per accumulare informazioni sulla zona, ma anche per dare la parola direttamente ai protagonisti della miseria siciliana.

Dolci pubblica i risultati del suo lavoro con i contadini e i pescatori.

Il libro d'inchiesta e denuncia *Banditi a Partinico*, uscito nel '55, suscita subito clamore nel panorama nazionale e internazionale. Grandi pensatori, da Bertrand Russel a l'Abbée Pierre, rimangono colpiti dall'attività di Danilo Dolci in Sicilia. Il libro è già maieutico, per i due terzi dà la parola alle donne e agli uomini di Partinico e a coloro che, costretti dalla fame, si dedicano al banditismo nelle campagne della zona. Fin dall'inizio, il *metodo Dolci* da un lato attira simpatie, svelando i meccanismi malati del potere locale e, dall'altro lato, proprio per questo motivo, infastidisce i responsabili della cattiva gestione del territorio. In ogni caso, il lavoro dei primi laboratori di autoanalisi popolare funziona, perché arricchisce la gente del luogo, permettendole di esprimere i propri disagi.

Il libro si apre con la presentazione dei dati sociologi del paese di Partinico, ma potrebbero essere dati di un qualsiasi grosso centro agricolo meridionale. E comincia con un'avvertenza di Danilo:

Tra noi c'è un mondo di condannati a morte da noi.

Talvolta, anche per giusta insofferenza, tenta di ribellarsi: col mitra e la galera si risponde.

Si smetta di star dalla parte dei più forti, di lasciare a loro la possibilità di soffocare gli altri, proprio per sistema, alla luce del sole.

Non credo che tutti siamo tanto crudeli da voler continuare ad ammazzare, e a lasciar ammazzare, così. Non ci credo. Si sappia, anche, e la vita non può non scorrere.²⁵

Danilo non si ferma a giudicare i fatti, ma svela le cause dei problemi sociali. Il banditismo in Sicilia ha una ragione per esistere:

²⁵ Avvertenza in DOLCI D., *Banditi a Partinico*, Palermo, Sellerio Editore, Edizione 2009, p. 27.

Nella zona del maggior banditismo siciliano (Partinico, Trappeto, Montelepre: 33.000 abitanti), dei 350 “fuorilegge”, solo uno ha entrambi i genitori che abbiano frequentato la quarta classe elementare.

A un totale di circa 650 anni di scuola (nemmeno la seconda elementare di media; e quale seconda!) corrispondono 3.000 anni di carcere. E continuano i processi contro i “banditi”.

Superano il centinaio gli ammalati di mente, gli storpi e i sordomuti.²⁶

La documentazione e i dati raccolti parlano da soli. Il modo di fare inchiesta è, di per sé, una rivoluzione perché mette il lettore dinanzi alla responsabilità della miseria:

Ogni mese si spendono 13 milioni per polizia, “forze dell'ordine”, galera. Più di 150 milioni l'anno, mentre, per esempio, dalle 28 scuole di assistenza sociale, ormai funzionanti in Italia, nessuno è arrivato. A 4.000 persone occorre subito lavoro. L'inefficienza, il disordine della vita pubblica persistono. In nove anni si è intervenuto spendendo più di 2 miliardi e mezzo del pubblico denaro per ammazzare e incarcerare quando non si era mosso un dito, ad esempio, per utilizzare l'acqua del fiumicello vicino (più di 40 miliardi sprecati a mare intanto); e ciò avrebbe dato facilmente lavoro a tutti. Se ci fosse stato lavoro non ci sarebbe stato banditismo. In tutta la zona non una famiglia dei carcerati o degli uccisi è veramente assistita da alcun “patronato”. I figli dei carcerati sono per lo più condannati analfabeti, già sfruttati dai cinque anni o sei. Il banditismo sul mare perdura: dal gennaio 1954, motopescherecci hanno pescato fuori legge per 350 giorni interi, indisturbati o, di fatto, favoreggiati dai responsabili.²⁷

Danilo chiede scusa se, ogni tanto, deve intervenire, togliendo la parola ai diretti protagonisti:

*Stavamo lavorando. Amici chiedevano notizie di noi e di questa zona: non potendo sempre rispondere esaurientemente ad uno ad uno, abbiamo pensato di raccogliere alcuni appunti e pubblicarli: è giusto confidare in tutti. Son pagine, queste, scritte dalle cose e da **tutti**.²⁸*

²⁶ Avvertenza in DOLCI D., *Banditi a Partinico*, Palermo, Sellerio Editore, Edizione 2009, p. 27.

²⁷ Avvertenza in DOLCI D., *Banditi a Partinico*, Palermo, Sellerio Editore, Edizione 2009, p. 28.

²⁸ *Ivi*.

La parola *tutti*, è quella più usata nel libro. Aldo Capitini, leggendo *Banditi a Partinico*, nota subito che, per Danilo, il popolo e coloro che soffrono della miseria e della povertà, *tutti*, non sono il solito “oggetto di studio”, bensì sono considerati “soggetto attivo” che si esprime per dare vita a una nuova organizzazione sociale e politica, a una rivoluzione nonviolenta dei rapporti.

Talvolta abbiamo detto noi, talvolta abbiamo fatto parlare alcuni di questi condannati che, qui, non sanno il toscano. Non abbiamo voluto filtrare sempre questo mondo attraverso di noi ch  troppo abbiamo mangiato e per troppi anni. Chiedo scusa, d'altronde, se sono rimasti brandelli di noi, e molti – e non i peggiori forse – in queste pagine; ma volevamo pi  da vicino documentare, e partecipare le nostre esperienze.

Danilo Dolci.

Partinico, 10 gennaio 1955²⁹.

L'azione e il metodo di Dolci sono nuovi. La raccolta dei dati   fatta essenzialmente attraverso le testimonianze dirette e il confronto, grazie all'auto-analisi popolare. Tale nuova metodologia d'indagine sar  alla base dello sviluppo della maieutica reciproca. Essa, da metodo d'analisi sociologico diviene mezzo per far parlare i poveri, contribuendo alla loro emancipazione. Pi  avanti, la maieutica reciproca diverr  anche metodo educativo liberatorio, presupposto per l'azione politica e lo sviluppo d'un mondo nuovo.

La maieutica   gi  riscontrabile in *Banditi a Partinico*. Dolci unisce la raccolta di dati sociologici e la narrazione diretta degli abitanti di Partinico.

Pubblicata all'interno di *Banditi a Partinico*, vi   una relazione sul paese, redatta da Dolci in vista del congresso internazionale di studio sulle “aree arretrate” di Milano dell'ottobre del '54, che comincia cos :

A Chi arriva da Palermo (..) e indugia anche per le strade pi  interne, tra i mucchi di immondizie che si accumulano per giorni e giorni, cercando di scansare gli improvvisi getti dei rifiuti, nota bambini spesso sporchi e selvatici, fascie di lutto e storpi in copia insolita: ma pensa che dove le vie si infossano buie, nei grossi sobborghi metropolitani, la morte   maggiore. Alcuni sintomi – tra cui, clamoroso, il banditismo ancora

²⁹ *Ivi*.

*perdurante – ci avevano forzato a considerare attentamente. Più che parteciparvi i risultati di uno studio già compiuto, vi diamo alcune notizie, per invitarvi ad una collaborazione: ch  in pochi siamo, privatamente ci muoviamo tra le due diffidenze pi  opposte, tra una popolazione in tale stato che lo studiare, lo scrivere, invece di tentare ad ogni costo un aiuto immediato, ci pare spesso un lusso di cui si dovrebbe aver rimorso*³⁰.

Dolci continua a narrare le condizioni che ha trovato al suo arrivo a Partinico, la sua   una visione completa e metodica, un vero e proprio esperimento sociologico che ha come fine quello di modificare e migliorare la situazione esistente. All'interno del libro, racconta le rivendicazioni dei poveri e gli episodi di violenza di massa causati dalla fame della gente; parla di “come si campa” e delle 5.099 famiglie di Partinico, divise tra le zone di *Spine Sante* (quartiere in assoluto pi  povero e triste), *Via Madonna* e *i Mulini*. Racconta dei terreni, di come vengono coltivati, delle ore di lavoro dei braccianti e del commercio interno; descrive l'artigianato e l'industria locali (per lo pi  mancante); parla dei sindacati e della Camera del Lavoro. Dolci scrive anche di “come si amministra” cominciando col raccontare che non si trovano da nessuna parte, al Comune di Partinico, documenti sulle elezioni, tutte le elezioni politiche fino a quel momento;   anche interessato a “come si assiste e si cura” denunciando i numeri ufficiali dei poveri (circa 1.800 famiglie), la mancanza di ambulatori e la mortalit  infantile che arriva quasi al 10%. Infine, “come si educa”: il 20% dei ragazzi non frequenta la scuola ed   indicativo il bassissimo numero di quotidiani di informazione acquistati in paese. Dolci, dopo la sua prima analisi,   sicuro che un intervento dello Stato a garantire il lavoro, tramite la costruzione di invasi, dighe per migliorare il terreno, coltivazioni per ridurre la fame e la disoccupazione, avrebbe praticamente annullato il fenomeno del banditismo, che tanto costava alle casse dello Stato italiano per la repressione e la galera in quegli anni. La terra e l'agricoltura possono salvare le persone dalla miseria, basterebbe valorizzare quanto   gi  presente.

Egli richiede tanti assistenti sociali quanti poliziotti ci sono in paese, la promozione di azioni politiche *morali* dal basso, acqua per tutti, fognature, un servizio di pulizia per le strade, adozioni per i piccoli senza famiglia, case nuove, assistenza agli invalidi, educazione morale nei pubblici uffici, scuola sicura ai bambini e ai ragazzi e che fosse aperta alla realizzazione del mondo nuovo. Dolci delinea tutto ci  che un paese come Partinico necessita per consentire alla gente di vivere dignitosamente: bagni pubblici,

30 DOLCI D., *Banditi a Partinico*, Partinico, Sellerio, Edizione 2009, p. 32.

lavatoi, una cantina sociale, ospedale e assistenza sanitaria, asili, biblioteche, università popolari, altre scuole elementari professionali e tecniche, centri culturali, e tanto altro. Da valorizzare è la nuova vita della cittadinanza, bisogna dare a tutti subito occasione di partecipare alla vita: di lavorare, di studiare, di curarsi, di partecipare alla pari alla responsabilità e alla vita pubblica. Cominciando dal garantire proprio gli ultimi, quelli che non ce la fanno.

Se i dati raccolti e la condizione strutturale descrivono sufficientemente una porzione della vita di quei tempi, il resto lo fanno i racconti disperati della gente, costretta a inventarsi un modo per provvedere al pane quotidiano e ai bisogni di una famiglia. Viene fuori un resoconto di un pezzo di Sicilia assolutamente arretrato; non povertà bensì miseria: insicurezza, malattie e fame, analfabetismo e ignoranza assoluta di una qualche idea per poter cambiare la situazione vigente.

Danilo comincia, così, a delineare, sin dai primi anni vissuti tra Trappeto e Partinico, un modo di concepire lo sviluppo del territorio del tutto nuovo in Italia, in quanto parte dal presupposto che solo gli abitanti del luogo possano davvero sapere cosa serve al proprio spazio geografico. Egli va, però, oltre cercando anche di mettere in pratica tale intuizione; alternando la denuncia sociale, grazie alla sua sociologia partecipata, a possibili metodi per curare la malattia.

Ma in queste pagine abbiamo tentato, nel limitare delle nostre possibilità, di fare come chi, esaminando se stesso come infermo o malato che ama, non s'attarda ad elencare le membra sane: soprattutto segnala il malanno e propone, per quanto sa, qualche farmaco³¹.

Perché, quando una parte della società vede un'altra parte malata, perché non pone subito i suoi medici migliori ad aiutarla³²?

L'approccio scientifico olistico di Danilo lo porta, fin dai primi anni '50, a ricercare similitudini tra approccio medico-biologico ed approccio politico-sociologico. La terminologia di Dolci è costantemente orientata a leggere la realtà e la violenza in termini di virus del *dominio* (che si oppone alla positività del *potere* di tutti). L'aspetto virale della manifestazione della violenza nella società, proviene soprattutto dallo studio di Dolci sugli aspetti del clientelismo mafioso. Esiste un parassitismo nei rapporti sociali, un

31 DOLCI D., *Banditi a Partinico*, Sellerio, Partinico. Edizione 2009, p. 290.

32 DOLCI D., *Banditi a Partinico*, Sellerio, Partinico, Edizione 2009, p. 80.

clientelismo, che può assumere forme politiche legali, ma che è simile a quello mafioso e di difesa del proprio gruppo d'appartenenza. Le relazioni malate sono alla base della violenza nella società e Danilo le smaschera studiando direttamente il comportamento biologico del virus. Il *dominio* (come un virus) si trasforma in continuazione, assumendo forme diverse in contesti diversi. Come una zecca che succhia sangue per vivere, così la mafia, prepotente coi più deboli, si nutre della linfa vitale della società.

Anche l'amico di Dolci, Johan Galtung fondatore degli studi per la Pace, condivide la terminologia medica per analizzare i mali e la violenza nella società. In particolare, Galtung, sviluppa il triangolo *diagnosi-prognosi-terapia*.

Lo studio dell'autore norvegese va nella direzione di dare una consistenza scientifica alla ricerca per la pace. Egli trova una legittimità al suo pensiero grazie al paragone tra scienze mediche e studi sulla pace. Entrambi condividono l'idea di un sistema di attori (cellule) e l'idea di uno stato di malessere e di benessere. In questo modo, la coppia di termini “salute/malattia” e “pace/violenza” sono viste come specificazioni dei suddetti stati. A entrambi può essere applicato il metodo triangolare della *diagnosi-prognosi-terapia*.

Sia la salute che la malattia hanno le proprie condizioni e contesti in cui si ritrovano e che hanno bisogno di una specifica analisi, così accade anche per la pace e la violenza. La *diagnosi* serve proprio a indagare le condizioni, le cause e i contesti di tali stati. La *prognosi* è invece il momento della elaborazione di una strategia nel caso che un sistema decada dal suo “stato di benessere” a uno di “malessere”. Infine la *terapia* implica l'azione, lo sforzo per riportare allo stato di benessere il sistema.

Lo scienziato norvegese subisce fin da bambino l'influenza della scienza medica come apporto risolutore di problemi rivolti alla salute. Suo padre e suo nonno sono medici e sua madre infermiera. Intuisce che la malattia è una condizione (negativa) dello stato di salute e che, come tale, può essere affrontata con metodo scientifico. Il suo percorso si delinea così, sin dall'inizio, nell'ottica di coniugare insieme un approccio alla stato della società come fosse un organismo sano che può cadere in malattia. L'analogia tra studi medici e studi per la pace darebbe, per Galtung, ancor più legittimità scientifica alle “scienze per la pace”.

Dolci e Galtung collaboreranno durante tutto l'arco della vita, fino a prima della scomparsa di Danilo nel 1997. Johan arriva in Sicilia dalla Norvegia non appena sente parlare del “Gandhi italiano”. Moltissimi spunti della teoria dei conflitti del norvegese e della sua teoria di un modello di sviluppo verde provengono proprio dalla vicinanza con

Dolci e dall'esperienza siciliana.

L'incontro con Galtung a Spine Sante

Dolci racconta il suo primo incontro col ragazzo Johan Galtung, a Spine Sante nel gennaio del 1956.³³ La sua prima impressione è di un un ragazzo che non dimostrava i suoi ventisei anni, biondo, calzoncini corti e zaino in spalla, semplice, acuto e caldo. Danilo conosce il passato del ragazzo norvegese, sa del trauma nazista che ha colpito la sua famiglia. Sa del campo di prigionia del padre e dell'esperienza in carcere di Johan per il rifiuto ad arruolarsi nell'esercito. Conosce la sua importante amicizia con Arne Naess, filosofo norvegese, e la passione per lo studio della nonviolenza di Gandhi, i suoi viaggi e l'applicazione della matematica e della sociologia alla ricerca per la pace. Johan Galtung è, già a ventisei anni, un esempio di uno scienziato moderno e completo, tra i primi ad utilizzare il sapere scientifico al servizio della pace.

³³ Cfr. DOLCI D., *Chissà se i pesci piangono*, Einaudi, Torino, 1973.

V

Lo sciopero alla rovescia e il processo all'art.4.

1956. Il primo digiuno di Danilo, sul letto del bimbo morto di stenti, è avvenuto in modo spontaneo, naturale; Dolci non può continuare a mangiare, sapendo che un bambino è morto di fame mentre lui correva ad acquistargli il latte. Ha concordato con altre persone di portare avanti il digiuno nel caso fosse morto.

Emergono le qualità di questo personaggio, che ancora non conosce il metodo di lotta di Gandhi ma, nutrendo profonda empatia per la sofferenza altrui, esprime naturalmente uno straordinario amore per le condizioni del prossimo. Ma non bisogna, per questo, dipingere Dolci come un uomo straordinario o fuori dal comune, in quanto la sua più grande lotta è quella di rendere coscienti le persone della propria forza; forse egli, prima di altri, ha ben compreso la forza che può nascere dall'amore e dal perseguimento della verità e della giustizia e cerca di insegnare questa prospettiva. Egli, perciò, distingue *potere* da *dominio*. Il primo è di tutti, vuol dire capacità di agire, il secondo è violento perché opprime e sottomette.

In seguito al primo digiuno, resosi conto della forza di questo metodo di lotta, anche grazie allo scambio con Capitini, Dolci realizza altri digiuni, non più spontanei bensì collettivi e organizzati. L'azione nonviolenta dei gruppi di auto-analisi popolare consente di attrarre simpatie e l'attenzione della stampa, cambiando metodo nei confronti della polizia (abituata a reprimere la violenza, anche se le riesce altrettanto bene reprimere la nonviolenza), e prendendo coscienza del potere che l'organizzazione popolare dal basso può acquisire.

Nel gennaio del '56, il movimento organizza un digiuno pubblico, al quale partecipano oltre mille persone sulla spiaggia di San Cataldo, per protestare contro i motopescherecci che continuano a pescare di frodo con metodi distruttivi per la flora e la fauna marittima, togliendo il pesce ai pescatori che cercano di adottare metodi di pesca legali. Incredibilmente, la polizia interviene, dichiarando che un digiuno pubblico è illegale, e che i manifestanti possono continuare a farlo in casa, privatamente. Questo episodio copre di

ridicolo le forze dell'ordine che difendono evidentemente gli interessi clientelari dei più forti, e fa da cassa di risonanza alle voci sulle lotte sociali nella Sicilia occidentale.

Il seguente febbraio, Dolci porta avanti quella che è l'iniziativa che più ha caratterizzato il suo impegno nonviolento. Lo “sciopero alla rovescia” permette ai disoccupati di adoperarsi per contribuire al bene comune. Alle cinque del mattino braccianti, operai e pescatori disoccupati vanno alla “trazzera vecchia”, strada demaniale che da Partinico conduce ai campi coltivati, e cominciano a risistemarla. Tolgono pietre, ricoprono fosse, costruiscono due canali laterali per permettere all'acqua piovana di defluire senza problemi. Questa azione concertata viene pubblicizzata largamente; le intenzioni, gli obiettivi e il senso di quell'intervento sono stati più volte diffusi dai collaboratori di Dolci. Un classico esempio di metodo di lotta nonviolenta che, cercando il dialogo con l'avversario, esplicita bisogni e metodi, per cercarne la comprensione e la conversione. Danilo e i suoi, hanno organizzato tutto molto precisamente: si sono assicurati che tutti avessero compreso il senso nonviolento dell'azione e che nessuno portasse nemmeno un temperino per tagliare il pane durante la “pausa pranzo”. Avrebbero lavorato otto ore, come una qualsiasi giornata lavorativa, per procurare un beneficio alla comunità che avrebbe goduto della strada ricostruita.

Ancora una volta, l'intervento della polizia è aggressivo. I manifestanti vengono dispersi e alcuni di loro arrestati e portati con la forza nel carcere palermitano dell'Ucciardone.

L'eco nazionale e internazionale di questa iniziativa e dell'arresto di Dolci diviene assordante. Il processo che segue fa parte della storia d'Italia. Intellettuali italiani esprimono la loro solidarietà a Danilo, che non verrà nemmeno rilasciato per la libertà provvisoria in attesa del processo, in quanto ritenuto dal giudice istruttore: un individuo dotato di spiccata capacità a delinquere³⁴. La notizia arriva in Parlamento e spinge personaggi quali La Malfa, Mancini e Li Causi a chiedere spiegazioni al Governo. Il processo va avanti, e vede interrogati molti testimoni importanti, da Norberto Bobbio a Carlo Levi, Lucio Lombardo Radice ed Elio Vittorini.

L'arringa difensiva dell'avvocato Piero Calamandrei, uno dei padri fondatori della Costituzione Italiana, è passata alla storia. Il suo intervento è stato successivamente pubblicato come *Processo all'art. 4*:

Questo non è un processo “comunissimo”; è un processo eccezionale, superlativamente straordinario, assurdo. Questo non è neanche un processo. E' un

34 Cfr. DOLCI D., *Processo all'articolo 4*, Einaudi Editore, 1956.

*“apologo”. Un processo in cui si vorrebbe condannare gente onesta per il delitto di aver osservato la legge, anzi per il delitto di avere preannunciato e proclamato di volere osservare la legge: arrestati e rinviati a giudizio sotto l'imputazione di volontaria osservanza della legge con l'aggravante della premeditazione!*³⁵

E' questo l'ultimo intervento della carriera di Piero Calamandrei. Egli non risparmia la sua energia, dinanzi ad una tale, palese, violazione della dignità del lavoro e della giustizia sociale. Il famosissimo giurista fiorentino continua citando il dialogo eterno tra Creonte e Antigone, tra Creonte che difende la cieca legalità ed Antigone che obbedisce soltanto alla legge morale della coscienza, alle “leggi non scritte che preannunciano l'avvenire, ma, con questo solo di diverso, che qui Danilo non invoca leggi non scritte. Perché, per chi non lo sapesse ancora, la nostra Costituzione è già stata scritta da dieci anni”³⁶.

Calamandrei si riferisce esplicitamente all'articolo “4” della nostra Costituzione che recita:

La Repubblica riconosce a tutti i cittadini il diritto al lavoro e promuove le condizioni che rendano effettivo questo diritto.

*Ogni cittadino ha il dovere di svolgere, secondo le proprie possibilità e la propria scelta, un'attività o una funzione che concorra al progresso materiale o spirituale della società*³⁷.

In aula si confrontano due modi opposti di concepire la democrazia, il ruolo dello Stato e la partecipazione dei cittadini alla politica. La sentenza definitiva, pur non assolvendo gli imputati, proclama i motivi di particolare valore morale e sociale alla figura di Danilo Dolci.

Sarvodaya, omnicrazia e pace positiva

Capitini, nel 1956, indaga il lavoro di Danilo, inquadrando le sue lotte all'interno del metodo nonviolento e della concezione del *Sarvodaya* (benessere per tutti, nessuno

35 CALAMANDREI P., *Processo all'art. 4*, in *Costituzione e leggi di Antigone*, Sansoni, Milano, 1996, p. 57.

36 CALAMANDREI P., *Processo all'art.4*, in *Costituzione e leggi di Antigone*, Sansoni, Milano, 1996, p. 63.

37 Costituzione Italiana, articolo 4, commi 1 e 2.

escluso) elaborato da Mohandas Gandhi su un tema di Ruskin³⁸. Capitini è profondamente convinto che la rivoluzione siciliana sia l'essenza del potere nonviolento, in quanto obiettivo principale di Dolci è il potere di tutti (*omnicrazia* capitiniana). La società si muove davvero per diventare la società di tutti e per raggiungere la libertà di tutti. Per questo descrive la rivoluzione nonviolenta di Danilo come totale, corale, aperta³⁹ per coinvolgere i meno abbienti ma, soprattutto, per convertire gli avversari. Il metodo di Danilo è essenzialmente dialogante e invita al confronto, apre alle istituzioni, rivendica i diritti costituzionali e fa della giustizia sociale l'ago della bilancia tra cosa è sano e cosa non lo è. Egli conquista il cuore di un paese e attira le simpatie di centinaia di giovani che arrivano a Partinico e tantissimi intellettuali, tra i più famosi ed importanti del tempo. Danilo assomiglia a Gandhi perché sa usare i suoi metodi di ricerca della verità, adattando il lavoro con la nonviolenza al contesto e alle persone che decidono di seguirlo. La forza dell'amore del suo lavoro è travolgente. I suoi principi non contrastano l'elemento religioso, anzi, dice Capitini, proprio l'elemento religioso è necessario per comprendere il suo lavoro⁴⁰.

Egli è costante nel portare le cose alte a contatto degli "ultimi"⁴¹. Le cose alte sono: l'apertura, la nonviolenza, le decisioni "esatte", l'arte, la musica; egli ha fondato a Trappeto l'Università popolare, costituendo una biblioteca; ha eseguito con dischi davanti a fanciulli e pescatori musiche di Bach, Vivaldi, Beethoven, Mozart, Brahms; ha ottenuto dai ragazzi disegni e pitture interessantissime. Gli "ultimi" sono quelli che non ce la fanno, i malati, i deboli, i doloranti, i pazzi spesso per denutrizione, le prostitute, gli sfruttati, le famiglie dei carcerati con i giovanissimi nel pericolo di buttarsi al banditismo, sono i banditi stessi, che Danilo frequenta e conosce bene (dimostra che sono diventati tali per miseria e disperazione), sono gli analfabeti. Egli ha portato laggiù l'orizzonte di tutti. Egli è convinto che "il pensare bene e veramente a tutti è anche la via più economica"⁴².

Danilo sa che chi domina è malato e può essere guarito. Le relazioni malate, di dominio, vanno sostituite col potere positivo di tutti. Non basta però il "tutti", il potere deve essere lotta contro gli ostacoli, deve essere positivo e propositivo. Potere attivo e rivoluzionario, continuamente, per smascherare nel tempo il virus invisibile del dominio che sa riprodursi e trasformarsi, per uccidere, infestando gli organismi sani. Il rapporto nonviolento con la

38 Cfr. GANDHI M. K., *Sarvodaya. Un'economia a servizio degli ultimi*, in Quaderni Satyagraha n. 6, Pisa, Centro Gandhi, 2004, pp. 17-37.

39 Cfr. CAPITINI A., *Rivoluzione aperta*, Parenti, Firenze-Milano, 1956.

40 Cfr. *ibidem*.

41 Cfr. CAPITINI A., *Rivoluzione aperta*, Parenti, Firenze-Milano, 1956.

42 CAPITINI A., *Danilo Dolci*, Parenti, Firenze-Milano, 1956, p. 26-27.

natura e tra gli uomini è alla base di un'idea di sviluppo sociale che equilibri i rapporti. La natura è il centro di tutto, le risorse locali e globali vanno valorizzate; solo questo l'umanità deve imparare: imparare a valorizzare sé stessa e la natura. Anche su questo Dolci e Galtung convergono.

A tal proposito è utile analizzare quella che è la basilare visione della pace in Galtung, per comprendere meglio il suo concetto di “pace positiva” come lavoro costruttivo richiamato sia da Gandhi che da Danilo Dolci.

La visione della pace secondo Galtung

All'interno del suo vasto pensiero e dell'elaborato studio sulle condizioni per la pace, lo scienziato norvegese Johan Galtung analizza, in concreto, i campi all'interno dei quali una nuova cultura e pratica potrebbero essere attivate, per diminuire effettivamente la componente della violenza nelle società.

Lo scienziato per la pace elabora una vastità di tematiche differenti, ognuna dotata della sua importanza sia singolarmente sia correlata alle altre. La pace è un concetto che può abbracciare ogni campo e Galtung cerca di sistematizzare tale approccio, riferendosi sia alla nascita di una vera e propria teoria scientifica per la pace, che alla relazione tra la violenza e la gestione dei conflitti.⁴³

Galtung parte dalla definizione, ormai famosa, di cosa è violenza, della qualità e della quantità possibile della violenza. La violenza presuppone l'esistenza di una vita che possa essere in qualche modo ferita o danneggiata. Si serve della filosofia buddista nei concetti di *dukkha* e *sukha*. Il primo riguarda tutto ciò che può danneggiare la vita nel corpo e nella mente, una sofferenza sia fisica che psichica. Il secondo concetto si riferisce, invece, alle esperienze di beatitudine che hanno a che fare con la vita, il piacere del corpo e quello della mente; una sorta di “pace positiva”, data dalla continua ricerca e dal mutamento, che si distingue dalla “pace negativa”, intesa come un punto di equilibrio (instabile) dato dall'assenza momentanea di violenza.

Un'altra importante distinzione dell'autore riguarda la differenza tra violenza *diretta* (dove si riconosce un esecutore) e quella *strutturale* o indiretta, che discende dalla stessa struttura sociale, un modo di organizzare la società che comporta squilibrio di potere e differenza

⁴³ L'autore affronta anche argomenti molto impegnativi e importanti quali quello sui differenti modelli di sviluppo (più o meno orientati alla pace o alla violenza) e delle macro-culture, o civiltà, anche queste con componenti interne portatrici o meno di una cultura che possa giustificare la violenza.

nell'assegnazione della ricchezza (generalmente intesa) e dei benefici della ricchezza. La *repressione* e lo *sfruttamento* sono i due tipici esempi storici che riguardano la violenza strutturale in politica e in economia.

Alla base di tutto ciò, a legittimare uno stato di violenza strutturale, c'è sempre una "violenza culturale: sempre simbolica, si trova nella religione e nell'ideologia, nel linguaggio e nell'arte, nella scienza e nel diritto, nei media e nell'educazione. La sua funzione è piuttosto semplice: legittimare la violenza diretta e quella strutturale⁴⁴".

Galtung utilizza il concetto di *potere*, ritenendolo esplicativo sia del termine pace che del termine violenza. Il potere *culturale* muove gli attori in base a quel che inculca essere giusto o sbagliato; il potere *economico* li muove col metodo della carota (*quid pro quo*); il potere *militare*, o "forza", col metodo del bastone; il potere *politico*, sulla base delle proprie decisioni. Solo attraverso l'analisi di questi quattro distinti tipi di potere è possibile comprendere a fondo il funzionamento di una società e le relazioni al suo interno. Essi rappresentano quattro campi del potere, dal quale discendono quattro tipi di violenza e, implicitamente, quattro tipi di pace. Le quattro tipologie, pur se distinte per facilitarne la visione, vanno tenute in considerazione tutte insieme avendo, ognuna, un impatto sulle altre.

Pace e salute hanno entrambe una condizione positiva e una negativa. Esiste così, nella salute o pace negativa, un equilibrio del sistema che sembra garantire lo stato di benessere, ma è in realtà fittizio o instabile. Basta un piccolo danno per far ricadere il sistema nello stato di malessere (o di violenza). Nel caso, invece, della pace positiva (o salute positiva) l'equilibrio è più stabile. La differenza tra questi tipi di equilibrio di un sistema considerato, porta il sociologo norvegese a distinguere una terapia *curativa*, che ha come obiettivo di riportare il sistema a un equilibrio che è andato perduto, e una terapia *preventiva*, che ha come obiettivo la ricerca di un equilibrio più solido e duraturo. Entrambe, dice Galtung, sono necessarie sia per la salute che per la pace.

Nella ricerca continua di soluzioni creative e sostenibili alle contraddizioni portatrici di violenza, Galtung elabora una strada per la pace che contempli quello che lui stesso nomina "l'ottuplice sentiero". Ognuno dei quattro tipi di violenza o di *potere* descritti (culturale, militare, politico, economico) può essere relazionato a entrambe le terapie o rimedi individuati dall'autore (la terapia *curativa* e quella *preventiva*). Viene fuori che per ogni dimensione del potere esiste la possibilità di intravedere le condizioni per una pace *positiva* e quelle per una pace *negativa*. Otto percorsi, che fanno però parte di un unico

44 GALTUNG J., *Pace con mezzi pacifici*, Esperia Edizioni, Milano, 1996, p. 3.

sentiero, in quanto “è meglio un piccolo passo in avanti in tutti i campi, che tanti passi in avanti su una singola combinazione”⁴⁵. Così, per fare degli esempi: se la democratizzazione degli Stati è un fattore per la pace negativa (o della terapia curativa) nel campo politico, la democratizzazione di tutta l'ONU è condizione per la pace positiva (o terapia preventiva). E, ancora, se l'autosufficienza è condizione per una pace negativa in campo economico nelle relazioni internazionali, la condivisione delle esternalità e la cooperazione in scambi orizzontali contraddistinguono una possibile pace positiva.

Ulteriore elemento della qualità e della complessità dell'indagine dell'autore è la considerazione di differenti *spazi* per l'analisi (*natura, persona, società, mondo, tempo, cultura*⁴⁶) non solo per comprendere e studiare la violenza e le sue caratteristiche, ma anche per l'analisi diagnostica e della strategia da applicare. Tali spazi diventano un importante strumento d'analisi in tutta la sua sconfinata ricerca teorica:

Natura: esseri umani, animali, piante, microorganismi, virus.

Persona: bisogni di sopravvivenza, benessere, libertà, identità.

Società: natura, genere sessuale, generazione, razza, classe, nazione, paese.

Mondo: Nordovest, Nordest, Sudovest, Sudest, territoriale (sistema degli Stati), non-territoriale (capitale, società civile, popolazione).

Cultura: Occidente 1, Occidente 2, indica, buddica, sinica, nipponica.

Tempo: tempo interno (intra): *kairos*; e tempo esterno (inter): *kronos*.

Ognuna di tali categorie conosce una sua peculiare violenza: la violenza sulla *natura*, quella tra le *persone* (diretta, sia verbale che fisica, e indiretta, psicologica o morale), quella *strutturale* e *culturale* e, infine, la violenza *temporale* che ha a che fare con gli effetti negativi sulle generazioni future (sostenibilità). Ribaltando la prospettiva è possibile individuare altrettante tipologie di pace, sia positiva che negativa.

In ognuno di questi spazi, quindi, è possibile applicare il concetto di violenza e pace e approfondire così sia le differenti nature della violenza, che i differenti modi per ridurla, trasformandone il contesto e agendo sulle cause. Collegando ogni spazio ai concetti di violenza, pace positiva e pace negativa, l'autore elabora una classificazione completa di ogni possibile tipo e idea di violenza e la sua soluzione possibile. “Un punto fondamentale è che gli studi sulla pace presuppongono gli studi sulla violenza. Se la violenza è un

45 GALTUNG J., *Pace con mezzi pacifici*, Esperia Edizioni, Milano, 1996, p. 5.

46 Ogni spazio va poi considerato sia nella dimensione *intra*, come dialettica al suo interno, che nella dimensione *inter*, le relazioni esterne.

problema e la pace la soluzione, il rimedio, allora entrambi gli aspetti richiedono ricerca, educazione e azione”⁴⁷.

In sintesi, la pace positiva di Galtung è lo sforzo per riequilibrare le ingiustizie, allo stesso modo il lavoro costruttivo in Gandhi e Dolci è la lotta per il protagonismo di tutti, come nell'omni-crazia capitoliana. Non può esistere la pace senza una condizione attiva dei gruppi sociali tramite il metodo nonviolento. A questo proposito, Galtung specifica che nel metodo di lotta nonviolenta esiste un primo momento *dissociativo*, durante il quale fiducia in se stessi, rispetto per se stessi e autosufficienza, sono acquisiti fino al punto in cui il conflitto non è più asimmetrico⁴⁸. In questo momento l'educazione diviene lo strumento per la presa di coscienza politica all'agire, come dimostra la maieutica dolciana. Il secondo momento è quello *associativo* che assume un significato perché può svolgersi su base egualitaria. Riequilibrare un conflitto asimmetrico è il primo passo nella lotta nonviolenta per una più equa giustizia sociale.

Il concetto di autosufficienza, insito nella nonviolenza *dissociativa*, è un tema sul quale molti sociologi si sono interrogati. Una riflessione importante estende tale concetto da metodo di lotta a fine ultimo di uno sviluppo sociale ed economico, che vede l'integrazione globale sulla base della realizzazione delle capacità di ogni organismo (che si tratti di individui, comunità o nazioni) in relazione cooperativa con altri organismi. Galtung riprende la filosofia di Dolci nella ricerca di uno sviluppo endogeno ed autonomo. Tale concezione, che in Danilo sorge quasi in maniera spontanea e naturale⁴⁹ non è nuova nel panorama internazionale. Gandhi, Kumarappa, Vinoba e Narayan⁵⁰ sono artefici di una rivoluzione nonviolenta che vede proprio nell'autonomia dei villaggi e nella valorizzazione dei suoli e delle risorse locali un modello di sviluppo verde e nonviolento. Altri sociologi e pensatori si fanno portatori di simili propositi, come Bjorn che parla delle teorie dello sviluppo e del terzo mondo, o autori come Sessions, Naess e Devall che teorizzano la filosofia dell'Ecologia Profonda. Dolci e Galtung si inseriscono in un dibattito internazionale che era stimolato da pensatori come Illich e Rahnema, Sachs ed Esteva.

L'attenzione al piccolo, come proponeva Schumacher, la valorizzazione delle terre, dei

47 GALTUNG J., *Pace con mezzi pacifici*, Esperia Edizioni, Milano, 1996, p. 12.

48 Tale momento coincide con la consapevolezza ottenuta grazie ai laboratori maieutici di auto-analisi popolare di Dolci e con il concetto di *Empowerment* ripreso da L'Abate e Friedman. L'educazione è presupposto per la lotta politica nonviolenta, un mezzo da utilizzare per il fine di uno sviluppo alternativo delle società che preveda minore violenza nelle strutture.

49 I fiori insegnano come organizzarsi e liberarsi. In natura, i fiori hanno ciascuno un accesso: al nutrimento dal suolo, al sole, all'acqua, all'aria. Non solo tutti i fiori hanno accesso a tali risorse, ma lo hanno in modo relativamente eguale. Bastava un fiore a Danilo per imparare e indagare i rapporti, che sono il punto chiave della sua ricerca. Cfr. *Danilo Dolci: nonviolenza, sociologia, poesia, azione*, di Johan Galtung.

50 Cfr. NARAYAN J., *Verso una nuova società*, Il Mulino, Bologna, 1964.

suoli e delle risorse locali, corrisponde ad un filone intellettuale di pensiero che comincia a teorizzare costruttivamente un modello di sviluppo rurale. Dolci è il primo a difendere l'acqua e a pensare come irrigare le terre intorno a Partinico. L'acqua è vita e strumento democratico, ma l'attenzione ad essa è anche strumentale, nel senso che la fertilità delle terre, per dare tutti occasione di nutrimento e lavoro, è elemento centrale sia nell'azione di Dolci ma anche nel pensiero di grandi personalità come Kumarappa e Giovanni Haussmann⁵¹.

51 G. Haussmann è uno dei massimi esperti mondiali nel rapporto tra suolo fertile e società umana. Cfr. *La terra e l'uomo*, Torino, Boringhieri, 1964; "Il suolo d'Italia nella storia", in *Storia d'Italia*, Torino, Einaudi, 1972.

VI

Inchiesta a Palermo

Le prime due edizioni di questo studio (che è stato tradotto in Francia, Inghilterra, Brasile, USA, Svezia, India) si esaurirono nel giro di poche settimane suscitando enorme sensazione e interesse in Italia e all'estero, sebbene si trattasse di un volume per specialisti.

Di quest'opera di sociologo (non fredda e distante, ma sempre tenuta viva da un fuoco di solidarietà umana) è frutto questa inchiesta. Oggetto dell'inchiesta è una particolare categoria di cittadini: quelli che a Palermo vengono detti gli "industriali", cioè coloro che "s'industriano", che "s'arrangiano"; i disoccupati che danno d'attorno come "spicciafaccende", "arraffatori", venditori di frattaglie, robivecchi, chiromanti, ecc.

Danilo Dolci e i suoi collaboratori hanno battuto per molti mesi le vie di Palermo e della provincia interrogando centinaia di questi "industriali": dalle loro risposte e dal racconto che essi hanno fatto delle loro esistenze e vicende è nato questo libro. Alcune di queste singolari testimonianze sono state raccolte da Dolci in carcere, durante la sua detenzione all'Ucciardone, dopo la nota vicenda della "trazzera".

La prima parte del volume è di risposte a un formulario fisso di domande ed ha un interesse di documentazione sociologica eccezionale. La seconda parte invece è fatta di "racconti" riportati dalla viva voce degli interrogati: ne risulta un quadro di umanità avvincente pur nella sua cupezza e un contributo di prim'ordine alla conoscenza del nostro paese.⁵²

La terza edizione di *Inchiesta a Palermo* mantiene lo stesso schema delle prime due, ma ne snellisce il vastissimo materiale. Essa è destinata ad un pubblico più vasto che, senza una competenza specifica dei problemi trattati, può riconoscere l'importanza della questione meridionale italiana.

Dolci specifica che il lavoro è stato svolto proprio per, prima di tutto, conoscere la realtà delle persone che sono costrette quotidianamente ad inventarsi un lavoro per vivere, inoltre

⁵² Scheda bibliografica Einaudi n. 24 Maggio 1960 in DOLCI D., *Inchiesta a Palermo*, Einaudi Editore, Torino, terza edizione 1960.

per cercare di risolvere i problemi di queste persone. Danilo quando pone un problema lo fa perché sia risolto. Il suo metodo di lavoro d'inchiesta sociologica e di denuncia comincia a voler divenire costruttivo e orientato al futuro nella ricerca alla soluzione dei problemi. Con *Inchiesta a Palermo*, Dolci utilizza un metodo già proposto in *Banditi a Partinico*: quello della “sociologia partecipante” come chiave d'indagine della realtà. Tale prospettiva, non solo informa grazie ai dati raccolti, ma in più coinvolge direttamente il lettore attraverso le emozioni di vicinanza ed empatia che scaturiscono dalla narrazione diretta di storie personali. Dolci, ponendo la questione del metodo, orientato alla soluzione dei problemi, apre anche una strada verso il “lavoro costruttivo” tipico della nonviolenza gandhiana.

Per Danilo l'oggetto del libro è il lavoro. Coloro che ne hanno poco o non ne hanno affatto, compiono delle attività alternative che gli permettono di procacciarsi da vivere. Egli però riflette su cosa sia realmente “lavoro”: se per lavoro si intende un'attività che contribuisca al benessere di una comunità, le categorie lavorative della prostituta, del boia, della feudataria, non possono, per Dolci, essere classificate come lavoro. Ma anche il banchiere, che presta solo a chi già possiede, oppure il giudice, che ha in mano un codice che non garantisce lavoro a tutti, non sarebbero definibili “lavori per la società”⁵³. Danilo afferma che la prostituta, per lo meno, paga di persona il suo lavoro, così come coloro che si industriano quotidianamente nelle periferie siciliane in cerca dell'equivalente monetario della razione di cibo giornaliera. *Inchiesta a Palermo* è dedicato, appunto, a chi paga di persona, attraverso la documentazione di persone e ambienti e un sondaggio statistico-psicologico.

Dolci e i suoi collaboratori riescono ad intervistare 500 persone tra i 18 e i 50 anni, in più di 80 comuni della periferia di Palermo; e altri 100 disoccupati che gravitano intorno all'ufficio di collocamento del capoluogo.

Per porre il problema, è stato scelto (per la prima parte della ricerca) di sottoporre un questionario alle persone incontrate con delle domande uguali per tutti⁵⁴:

1. Hai un mestiere?
2. Quante giornate lavori in un anno?
3. Che classe hai frequentato?
4. Quando non lavori, come cerchi d'arrangiarti?
5. Perché sei disoccupato?

53 Cfr. DOLCI D., *Inchiesta a Palermo*, Einaudi Editore, Torino, terza edizione 1960.

54 Cfr. *Introduzione* a DOLCI D., *Inchiesta a Palermo*, Einaudi Editore, Torino, terza edizione 1960.

6. Dio vuole che tu sia disoccupato?
7. Di chi la colpa se tu sei disoccupato?
8. Come, cosa dovrebbero fare i partiti in Italia?
9. Il voto è segreto?
10. Quando cerchi lavoro, guardano di che partito sei?
11. Cosa credi che uno, ciascuno, debba fare per eliminare la disoccupazione?

Danilo esplicita il suo metodo di ricerca nella premessa all'inchiesta. In particolare egli ha ricercato:

- ♣ la casualità nella scelta delle persone;
- ♣ la comunicazione con l'intervistato il più possibile sincera e non condizionata, parlando con ognuno uno alla volta e senza la presenza di altri;
- ♣ di avere le “ultime” risposte, non le prime che sono spesso le più istintive e superficiali, cercando anche le verifiche di ogni risposta;

Nessun giudizio è stato dato alle risposte degli intervistati, si è voluto solamente ascoltare tutte le opinioni di ciascuno, confrontandole le une con le altre. Per Dolci, il confronto tra diversi punti di vista non è il risultato di una somma; quando si mettono insieme persone a riflettere, il risultato è molto più di una somma dei presenti.

I pescatori non sono stati considerati in quanto andrebbe fatto un lavoro a parte da approfondire.

Le risposte al questionario non sono state classificate.

La seconda parte del libro comprende documenti personali e ambientali; i racconti presentati riflettono il linguaggio essenziale di coloro che vivono la città e la campagna, solo le parti più incomprensibili sono state parzialmente tradotte. Certamente ci sarebbe stato bisogno di approfondire ogni singolo racconto.

Anche se alcuni dati statistici sono stati omessi nella versione meno articolata di *Inchiesta a Palermo*, Dolci ritiene utile confrontarne alcuni: secondo il “Bollettino statistico della Regione Siciliana” in Sicilia, su 4.462.000 persone, il 47,7% risulta lavoratore agricolo stagionale. Soltanto a Palermo, risulta che nel 1951 la popolazione è di 1.019.796 abitanti dei quali soltanto 301.000 risultano attivi⁵⁵.

Inoltre, sono utili i dati economici del disavanzo di bilancio del Comune di Palermo nel 1954-5: rispettivamente 4.017.000.000 nel '54 e 5.703.160.000 nel '55, “il disavanzo di

⁵⁵ Cfr. DOLCI D., *Inchiesta a Palermo*, Einaudi Editore, Torino, terza edizione 1960.

bilancio è di natura organica ed è caratterizzato da un progressivo aggravarsi in vertiginoso aumento”⁵⁶ I dati del Comune sono molto gravi. Sintetizzando, le spese per polizia aumentano di anno in anno; circa il 50% dell'acqua immessa nella rete va dispersa; aumentano i casi di malattie gravi nel palermitano quali la “tifoide”; le case e le condizioni qualitative degli alloggi di circa la metà della popolazione palermitana risultano gravemente carenti.

Inchiesta a Palermo svela la miseria dei quartieri degradati del centro della città. Cortile Cascino, a duecento metri dalla cattedrale, è quanto di più ignobile ci sia per vivere. Dolci racconta le condizioni igieniche delle abitazioni e delle strade. La situazione non cambia spostandosi nelle periferie e nei paesi in provincia di Palermo. Le voci delle persone si alternano, raccontando i modi di vivere e le speranze future di ciascuno degli intervistati.

La prima parte, raccogliendo le risposte al sondaggio statistico-psicologico, è un dipinto perfetto di come centinaia di persone di una stessa provincia vedano la situazione politica e sociale attraverso i loro occhi. Il metodo di Danilo è realmente innovativo nella misura in cui riesce a raccontare perfettamente una collettività attraverso gli animi dei suoi protagonisti; il risultato raggiunto è proprio quello desiderato, cioè far apparire necessario il punto di vista di ciascuno.

Con *Inchiesta a Palermo* si aprono degli orizzonti importantissimi nel metodo scientifico utilizzato e nella modalità di indagine sociologica. Da un lato, Dolci rinnova il metodo di ricerca scientifica che vede nell'inter-soggettività e nella consapevolezza che essere oggettivi sia impossibile, nuova linfa metodologica; dall'altro lato, egli sviluppa i contenuti della sua ricerca tramite l'azione pratica. Danilo dimostra che il sottosviluppo del meridione non dipende esclusivamente dai meridionali, ma è il risultato di una serie di cause interrelate, che solo una visione complessa e olistica possono indagare. Una violenza strutturale⁵⁷ che crea disparità nella distribuzione della ricchezza e del potere.

Il modo di fare sociologia di Danilo Dolci è assolutamente rivoluzionario. Esso si insinua in quel dibattito scientifico sul metodo epistemologico alla base del fare ricerca. La scienza, per Dolci come per De Masi e Gandhi non può essere neutrale⁵⁸, ma deve riconsiderare il suo rapporto perduto con l'etica, per costruire, sulla base di dati raccolti,

56 DOLCI D., *Inchiesta a Palermo*, Einaudi Editore, Torino, terza edizione 1960, p. 15.

57 Come Galtung chiamerà tale intuizione complessa di Dolci.

58 Cfr. DOLCI D., *Nessi fra esperienza etica e politica*, Roma, Piero Lacaita Editore, 1993; DE MASI D., *Introduzione in* BANFIELD E., *Le basi morali di una società arretrata*, Il Mulino, Bologna 1976; BANFIELD E., *Le basi morali di una società arretrata*, Il Mulino, Bologna 1976; GANDHI M. K., *Antiche come le montagne*, Edizione Mondadori, Milano, 2005; GANDHI M. K., *Hind Swaraj*, (ed. or. 1909), trad. it., *Vi spiego i mali della civiltà occidentale*, a cura del Centro Gandhi, “Quaderni Satyagraha” n. 16, Pisa, 2009.

delle teorie nuove che siano correlate a una base valoriale.

Galtung riprende in maniera precisa l'intuizione dolciana portata avanti in *Banditi a Partinico* e *Inchiesta a Palermo*, e teorizza un modo nuovo di fare scienza.

Epistemologia e studi sulla Pace

Per Galtung, studiare la pace significa cercare di ridurre la violenza nella società. Quindi significa studiare la violenza e i conflitti, in particolare i metodi di gestione nonviolenta dei conflitti⁵⁹. Lo studio sulla pace è uno studio dell'uomo e della società. Da un punto di vista epistemologico, lo studio sulla pace è una scienza sociale e condivide, quindi, alcuni presupposti con le altre scienze (persino con la medicina, l'architettura e l'ingegneria).

Come tutte le scienze, le premesse (dati, teorie e valori), le conclusioni e i rapporti tra le une e le altre, devono essere pubbliche, e mai segrete.

Bisogna fare una distinzione tra differenti tipologie di ricerca scientifica per vedere in quale ambito gli studi sulla pace possono essere inseriti.

Esistono studi sulla pace:

- *empirici*, basati sull'empirismo: il metodo è la comparazione tra teorie e realtà empirica (dati) e revisione delle teorie dove non si accordino con i dati. I dati sono più forti della teoria. Tali studi ci informano sulle condizioni per la pace e la violenza **nel passato** (dati). I dati vengono, così, elaborati per definire delle teorie. Il limite di tale ricerca è che ciò che è stato valido in passato dovrà essere valido anche nel futuro; tale metodo non comporta infatti una riflessione su possibili cambiamenti nella realtà analizzata.

- *critici*, basati sulla critica. La comparazione avviene tra realtà (dati) e valori, criticando la realtà dove non si accordi coi valori. I valori sono più forti dei dati. La realtà è così valutata sulla base dei valori (pace/violenza), ma non si emette nessun giudizio empirico, bensì critico: “la realtà è giusta/sbagliata”, **nel presente**.

- *progettuali*, basati sulla progettualità: la comparazione avviene tra teorie e valori, cercando di adattare le prime ai secondi per produrre una nuova visione della realtà, **nel futuro**. I valori sono più forti della teoria. Si mettono insieme teorie (che indicano quel che potrebbe succedere) e valori (che indicano quel che dovrebbe succedere), come fanno gli architetti e gli ingegneri quando propongono nuovi modelli abitativi. Se essi fossero stati soltanto empirici avrebbero studiato le caverne e basta, se fossero stati soltanto critici si

⁵⁹ Cfr. GALTUNG J., *Pace con mezzi pacifici*, Esperia Edizioni, Milano, 1996.

sarebbero accontentati di deplorare i difetti delle caverne. “La progettualità trascende ciò che l'empirismo rivela, e offre proposte costruttive. La critica è un ponte indispensabile tra l'una e l'altra”⁶⁰.

Tutti e tre i tipi di studi sono necessari alla ricerca per la pace. Dai primi due viene effettuata una *prognosi*, gli studi di tipo progettuale aggiungono una possibile *terapia*.

Il triangolo dati-teorie-valori

Secondo Galtung, ogni scienza si basa sul confronto e sulla relazione tra questi tre elementi. I dati dividono il mondo in *osservato* e *non osservato*; le teorie in *previsto* e *non previsto*; i valori in *desiderato* e *non desiderato*⁶¹. La logica dell'empirismo è adattare le teorie in modo che l'osservato diventi previsto e il non previsto non osservato. La logica critica vuole adattare la realtà in modo che, nei dati futuri, l'osservato sia desiderato e l'indesiderato non osservato. La logica progettuale vuole sviluppare nuove teorie, adattate ai valori, nelle quali il desiderato sia previsto e l'indesiderato non previsto.

In ogni caso la prova definitiva si trova solo nei dati futuri. L'importante è pensare che la realtà possa cambiare in un processo continuo. La negazione di tale processo è chiamata, da Galtung, dogmatismo. Certamente bisogna partire dai dati, dall'osservato, anche se non ci piace: per esempio dalla guerra. È qui che l'immaginazione deve entrare nel processo, per cambiarlo.

I Valori

Negli studi sulla pace i valori giocano un ruolo fondamentale⁶². Galtung cerca di spiegarne il motivo ragionando sul fatto che senza il valore della pace gli studi diventano studi sociali in generale e la componente progettuale esce dal gioco. Negli studi sulla pace la *prognosi* è una predizione che si basa su una scala di valori che spazia tra gli estremi della pace e della violenza. La *terapia* è chiaramente un atto orientato a modificare la traiettoria verso il valore della pace. La logica è una logica progettuale, ispirata dalla logica critica e

60 GALTUNG J., *Pace con mezzi pacifici*, Esperia Edizioni, Milano, 1996, p. 22.

61 Cfr. GALTUNG J., *Pace con mezzi pacifici*, Esperia Edizioni, Milano, 1996.

62 Cfr. GALTUNG J., *Pace con mezzi pacifici*, Esperia Edizioni, Milano, 1996.

verificata da quella empirica.

La pace, per essere un valore-guida della metodologia scientifica, deve essere ben definita. Bisogna capire cosa succede in presenza o assenza di pace, capire il concetto per porlo come base per la ricerca epistemologica. In ogni caso, capire cosa sia il valore *pace* non significa necessariamente dividerlo. È importante e sufficiente, ai fini della legittimità degli studi, che il concetto sia chiaro.

Galtung richiama l'attenzione, però, su una particolarità. Sapere cosa sia il valore pace non presuppone un consenso massimo sul concetto in sé; è meglio parlare di *paci* al plurale, in quanto ogni definizione che pretenda di essere esaustiva e totale diviene dogma.

Infine, un passo fondamentale per la ricerca dell'oggettività in un contesto scientifico è l'esplicitazione dei presupposti. Oggi neanche le scienze dure pretendono più di essere oggettive. La chiave dell'oggettività passa per l'esplicitazione di ciò che è soggettivo, condividendo i presupposti si permette agli scienziati di dialogare consapevolmente utilizzando così un metodo scientifico.

Le teorie

L'autore inserisce dei presupposti, opinioni, sulla base di un personale ragionamento filosofico sulla teoria scientifica⁶³.

Spesso, ogni teoria si costruisce su una dicotomia di base. Noi costruiamo la pace a fronte della violenza. O c'è l'una o c'è l'altra. Le dicotomie così intese sono una formula morta in quanto pretendono di essere esclusive. Anche se ogni dicotomia può presentare un gradiente interno sulla base del quale costruire un ragionamento, esse rispondono alla logica aristotelica secondo cui *tertium non datur*. Invece, la logica epistemologica asiatica *Yin/Yang* fornisce una migliore intuizione in quanto presuppone che ci sia un po' di pace nella violenza e un po' di violenza nella pace, quest'equilibrio è in continuo movimento. Così l'obiettivo non sarà l'assoluta "Pace nel Mondo", ragionamento e domanda esistenziale tipica dell'occidente, bensì un miglior equilibrio tra pace e violenza, con una pace migliore e più diffusa e con *migliore* (meno brutale) violenza, un miglioramento della condizione umana. L'equilibrio taoista è un movimento dialettico continuo che può ribaltarsi per poi ritornare al punto di partenza. Allo stesso modo la visione asiatica è di un tutto unico universale all'interno del quale la vita e la morte sono in movimento, gli opposti

63 Cfr. GALTUNG J., *Pace con mezzi pacifici*, Esperia Edizioni, Milano, 1996, p. 22.

lottano tra bene e male, all'interno di uno stesso cerchio che rappresenta l'unicità dell'esistenza. Questa visione, permette di pensare una scienza che non sia atomistica, come quella occidentale che riesce a smembrare ogni componente per studiarlo separatamente dal resto, ma, piuttosto, una scienza che pensa i fenomeni come parte di un tutto, le cui componenti non possono essere divise e vanno relazionate le une alle altre per ottenere una reale comprensione. La scienza deve, così, essere, per Galtung, *olistica* e interdisciplinare, studiando le relazioni tra gli oggetti d'analisi.

Altro presupposto filosofico sul metodo scientifico è il passaggio da teorie *monoteistiche* e *ateistiche* a teorie *politeistiche* e *panteistiche*. Il *monoteismo* è dato dalla formazione di un pensiero scientifico oggettivo e indubitabile, che si basa su assiomi di per sé autosufficienti. La verità scientifica è come un dio trascendente che, dall'alto, irradia il suo stesso significato. Per Galtung è meglio parlare di più teorie, e cercarne sempre di nuove, come in una religione politeistica e non monoteistica.

Galtung basa il suo ragionamento prendendo in considerazione la logica aristotelica secondo la quale l'*explicandum* è spiegato dall'*explicans*. La relazione è logica: “*Socrate è mortale? Tutti gli uomini sono mortali. Socrate è un uomo. Socrate è mortale.*” L'*explicans* ha una sua forza esplicativa che si basa su un assioma, un principio di fede che non ha bisogno di essere spiegato. Essendo l'assioma autoesplicativo e autosufficiente esso ha caratteristiche simili a quelle di un Dio trascendente (onnisciente, onnipotente, onnipresente). Ma se anche l'*explicandum* segue logicamente l'*explicans*, dandogli valenza empirica, il contrario non è necessariamente vero. Possono esserci spiegazioni alternative.

Il *panteismo* è immanente e non trascendente, il significato si trova già dentro ciò che deve essere spiegato (nell'*explicandum* stesso) e non al di sopra (nell'*explicans*): “ciò che deve essere spiegato è anche la spiegazione stessa, che non proviene quindi dall'alto, ma dall'interno” ⁶⁴(la ruota buddista, opposta alla piramide monoteistica).

L'*ateismo*, invece, non ricerca un significato unitario perché non crede che esista, i dati raccolti sono la realtà, emanano luce in sé stessi, non c'è nulla da spiegare, come avviene per l'empirismo.

64 GALTUNG J., *Pace con mezzi pacifici*, Esperia Edizioni, Milano, 1996, p. 39.

Nuovo interesse per la questione meridionale

Tornando al lavoro di Danilo Dolci, anche sulla base della teorizzazione specifica di Galtung, notiamo che la pratica sociologica di Dolci va contro quella a-valutatività sociologica che fino ad allora faceva parte delle ricerche, soprattutto di quel filone di sociologia di interpreti americani che, studiando le condizioni del sottosviluppo del meridione italiano, pensano di non poter intervenire nelle condizioni strutturali di tali società in quanto culturalmente arretrate; pretendendo anche di essere oggettivi.

Negli anni '50, una serie di sociologi americani raggiungono il Sud Italia per studiare le cause dell'arretratezza del mezzogiorno⁶⁵. Uno di questi studiosi è Edward Banfield. Anche se il suo lavoro è stato a lungo criticato, è un buon punto di partenza per riflettere sulle condizioni dello sviluppo/sotto-sviluppo e del meridionalismo come forma differente di organizzazione societaria. Lo stesso Galtung deve molto al lavoro di Banfield⁶⁶.

Molti intellettuali, soprattutto statunitensi, studiano il fenomeno del Mezzogiorno d'Italia, per comprendere come lo sviluppo economico del dopoguerra non avesse apportato dei reali cambiamenti in questa regione. Banfield in particolare, inizialmente favorevole a politiche di pianificazione dello sviluppo sociale, si scontra con una società strutturalmente non collaborativa, dove domina un sentimento di forte competizione e sfiducia verso il prossimo e le istituzioni. Banfield, nella seconda parte della sua vita, abbandona le posizioni politiche vicine allo sviluppo sociale pianificato e al *Welfare-State*, per approdare a concezioni profondamente conservatrici motivate dal fatto che, in certi ambienti, la cultura locale non permette in alcun modo un cambiamento. Esiste un tipo di sistema che opprime miseramente l'individuo, spogliandolo di ogni capacità di valutare sé stesso come soggetto attivo dotato di forza per il cambiamento. L'incapacità di relazionarsi agli altri e la sfiducia cronica, fanno il resto. Probabilmente, Galtung è stato influenzato, nella sua teorizzazione, anche da tale prospettiva sistemica di impossibilità di co-organizzazione; l'esistenza di una modalità organizzativa che non permette lo sviluppo personale e sociale è già un insieme di violenza strutturale e culturale.

65 Cfr. autori quali: Banfield, Cornelisen, Ledwit, Lopreato, Pitkin.

66 Cfr. GALTUNG J., *Members of two worlds*, New York, Colombia University Press, 1971.

Nel suo scritto più famoso *“Le basi morali di una società arretrata”*, lo scienziato sociale Edward C. Banfield giunge a delle conclusioni che sono state a lungo dibattute e criticate tra i colleghi e i letterati della materia. La tesi di fondo dello scrittore, che è resa evidente nella parte finale del suo lavoro, è che qualsiasi miglioramento futuro pianificato per una comunità che presenti le peculiarità del *“familismo amorale”*, andrà a rotoli in quanto è praticamente impossibile mutare l'atteggiamento di fondo, culturale, non cooperativo, della data comunità.

Il lavoro dell'autore, come già accennato, rientra nell'ampia categoria letteraria di studi sociologici del dopo guerra, intenti a svelare le caratteristiche del sottosviluppo del Mezzogiorno d'Italia. Altri studiosi americani, come lui, hanno vissuto in paesi poveri e isolati del sud Italia, per studiare le cause profonde dell'arretratezza e del mancato cambiamento economico e sociale, che era promosso dagli investimenti economici di quegli anni.

Certamente, quello di Banfield è uno studio col quale bisogna misurarsi, con il necessario atteggiamento critico che solo la consapevolezza della complessità delle analisi sullo sviluppo può garantire.

Il concetto di Banfield di *“familismo amorale”* può essere considerato giusto o sbagliato, rappresentativo o non rappresentativo ma, certamente, è ormai una categoria concettuale utilizzata da molti studiosi e che possiamo prendere come punto d'inizio di una riflessione.

Il “Familismo Amorale” di Edward Banfield

“L'insieme delle usanze, delle idee, dei termini di giudizio e di comportamento comuni che individuano e differenziano un gruppo da altri gruppi”⁶⁷ ciò rappresenta l'*ethos* secondo Sumner. Edward Banfield ha preso in prestito questa definizione, questo approccio descrittivo di una mentalità e modi di fare di un gruppo di individui, e l'ha ricondotta nell'ambito degli studi sull'organizzazione sociale, politica ed economica delle comunità. Secondo Banfield, alla base di ogni modello per organizzare la vita in una società c'è un assioma culturale, un paradigma autoesplicativo, una causa scatenante di fondo, che può suscitare un tipo di sviluppo e non un altro.

L'autore era un sostenitore del *Welfare State* statunitense e della pianificazione degli

⁶⁷ Cfr. BANFIELD E., *Le basi morali di una società arretrata*, il Mulino, Bologna 1976.

interventi per garantire una crescita economica e sociale alle comunità disagiate e periferiche. Dopo il suo studio (non l'unico sulle comunità), egli modifica il suo punto di vista arrivando a sostenere le tesi opposte che puntano l'attenzione sull'impossibilità di migliorare la condizione di alcuni gruppi sociali, a causa di certi equilibri e presupposti culturali fortemente interiorizzati.

Prima di indagare le cause profonde del *familismo amorale* e le pratiche sociali che conseguono da tale atteggiamento, è utile ragionare sul comportamento visibile dei *famelisti amorali*, riscontrato dall'autore.

Recatosi, a metà degli anni Cinquanta, per nove mesi, in un paese della Lucania di appena 3.000 abitanti, egli comincia a studiare e analizzare la storia, le relazioni, i comportamenti dei cittadini, le condizioni lavorative, la differenziazione in classi sociali e le scelte politiche degli abitanti di Montegrano (nome fittizio attribuito al paese). Una lunga serie di interviste vengono realizzate, grazie anche all'aiuto della moglie e di un volenteroso studente.

Anche se non può essere provato che ogni abitante del paese si comporti allo stesso modo, la validità della teoria, secondo l'autore, è data dalla dimostrazione che essi agiscono come se effettivamente seguissero tali norme. Le norme di comportamento che Banfield ha riscontrato in una società di *famelisti amorali* sono le seguenti:

1. In una società di famelisti amorali, nessuno perseguirà l'interesse del gruppo o della comunità, a meno che ciò non torni a suo vantaggio personale.
2. In una società di famelisti amorali soltanto i funzionari si occupano della cosa pubblica, perché essi soltanto vengono pagati per questo. Che un privato cittadino si interessi seriamente a un problema pubblico, è considerato anormale e perfino sconveniente.
3. In una società di famelisti amorali mancherà qualsiasi forma di controllo sull'attività dei pubblici ufficiali, poiché questo compito spetta solo ai superiori dei funzionari in questione.
4. In una società di famelisti amorali, sarà molto difficile dare vita, e mantenere in vita, forme di organizzazione. Mancano quei requisiti di altruismo, fiducia reciproca e senso di lealtà e sacrificio verso l'organizzazione che sono alla base di una tale scelta collettiva.
5. In una società di famelisti amorali, coloro che ricoprono cariche pubbliche, non identificandosi in alcun modo con gli scopi dell'organizzazione a cui appartengono, si daranno da fare quel tanto che basta per conservare il posto che occupano e per ottenere

promozioni. Le professionalità e le cariche pubbliche sono come armi da usare a proprio vantaggio contro gli altri.

6. In una società di familisti amorali, si agirà in violazione della legge ogni qual volta non vi sia ragione di temere una punizione.

7. Il familista amorale, quando riveste una carica pubblica, accetterà buste e favori, se riesce a farlo senza avere noie, ma in ogni caso, che egli lo faccia o no, la società di familisti amorali non avrà dubbi sulla sua disonestà.

8. In una società di familisti amorali, i deboli sono favorevoli a un sistema in cui l'ordine sia mantenuto con la maniera forte (il fascismo).

9. In una società di familisti amorali, il fatto che un individuo o un'istituzione dichiari di agire in nome del pubblico interesse piuttosto che per fini personali, verrà considerato una frode.

10. In una società di familisti amorali, manca qualsiasi concessione tra astratti principi (cioè l'ideologia) e il comportamento concreto nei rapporti di vita quotidiani.

11. In una società di familisti amorali non ci sono leader, né buoni gregari. Nessuno prende l'iniziativa di proporre una linea di azione e persuadere gli altri a seguirla, e d'altronde se qualcuno assumesse una posizione di leader, il gruppo non lo accetterebbe come tale, per mancanza di fiducia.

12. Il familista amorale si serve del voto per ottenere maggior vantaggio a breve scadenza. Il suo interesse di classe non influisce sul voto, se gli interessi materiali e immediati della famiglia sono in qualche modo coinvolti.

13. Il familista amorale apprezza i vantaggi che possono derivare dalla comunità solo se egli stesso e i suoi ne abbiano parte diretta. Egli si opporrà a misure che possono aiutare la comunità ma non lui.

14. In una società di familisti amorali l'elettore ha poca fiducia nelle promesse che gli vengono fatte dai partiti. Egli dà il voto in cambio di benefici già ricevuti.

15. In una società di familisti amorali esiste la diffusa convinzione che qualunque sia il gruppo al potere, esso è corrotto e agisce nel proprio interesse. Di conseguenza, l'atteggiamento dell'elettorato è quello di chi ripaga, per mezzo del voto, non favori ma ingiustizie ricevute, si serve del voto come strumento di punizione.

16. In una società di familisti amorali non esisterà una stabile e solida macchina politica.

17. In una società di familisti amorali, i funzionari di partito vendono i loro servizi al miglior offerente. La loro facilità a passare da una parte all'altra può spiegare gli imprevedibili balzi nei risultati elettorali.

L'*ethos* individuato dall'autore, porta gli abitanti a comportarsi secondo queste norme generali. Banfield si chiede da dove venga questo tipo di comportamento e quali siano le ragioni di fondo. L'autore sposta, così, la sua indagine dalla descrizione dei comportamenti degli abitanti, ad alcuni bisogni e atteggiamenti che possano in qualche modo spiegare questo modo di agire e di pensare.

La prima cosa da notare, è il forte l'attaccamento dell'individuo alla famiglia. Non si parla di famiglia allargata, ma un nucleo molto ristretto fatto esclusivamente dai genitori e dai figli fino al matrimonio, dopo avviene un distacco. I genitori fanno di tutto per garantire un futuro ai propri figli, ma data la povertà economica, essi sentono di essere costantemente in pericolo di patire la fame. La miseria di Montegrano è data da molti fattori: l'isolamento della comunità e l'economia esclusivamente agricola con mezzi obsoleti. La proprietà terriera è divisa in piccolissimi appezzamenti e ogni famiglia coltiva il proprio, estraendo da questo l'essenziale per nutrirsi e scambiare con altre famiglie. La preoccupazione dei montegranesi è un'angoscia continua data dal pericolo della morte di un parente o dalla scomparsa di un bene familiare (entrambe cose che manderebbero sul lastrico una famiglia contadina a Montegrano) per qualche tragico e sfortunato avvenimento. I montegranesi vedono Dio come capace di dare e di togliere, come la fortuna, non credono e non frequentano la Chiesa, ma lo rispettano, come si conviene ad una divinità capricciosa. Il benessere dipende esclusivamente da fattori incontrollabili e ciò crea un freno a qualsiasi spirito d'iniziativa. Le circostanze di vita brutali condizionano ogni abitante, sia nel quotidiano che nella sua scelta politica e nelle relazioni all'interno del paese. Dovere dei genitori è di proteggere la famiglia, preoccuparsi solo del suo *interesse*, dato dal vantaggio materiale e immediato. Chi è al di fuori della famiglia è un potenziale competitore e viene visto con sospetto. Anche i matrimoni sono basati sull'*interesse* e le famiglie diffidano fortemente l'una dell'altra, fino al compimento dell'unione istituzionale tra gli sposi.

Anche le classi più agiate, per Banfield, vivono di obiettivi a breve scadenza e, non essendo ricchi altrimenti lascerebbero il paese, seguono la regola generale della soddisfazione immediata di un *interesse* materiale per il proprio nucleo familiare.

Non ci si può fidare di nessuno. Sia i “signori” che i “contadini” vivono in un costante sospetto l'uno dell'altro e non hanno comportamenti né atteggiamenti cooperativi quasi mai, né all'interno, né fuori dalla classe sociale di appartenenza. Una lotta di tutti contro tutti.

Secondo l'autore il risultato è visibile agli occhi di tutti. A Montegrano non esiste nessun

tipo di associazione o gruppo organizzato in grado di perseguire un interesse comune. L'autore marca la differenza con i piccoli villaggi americani, all'interno dei quali è diffuso un certo numero di esperienze associative e un sentimento di fiducia reciproca e volontà di lavorare per un bene comune. Questa incapacità è un freno allo sviluppo di tale comunità. Si aggiunga che i montegratesi sono analfabeti per circa un terzo della popolazione, e che non è mai stata fatta nemmeno una richiesta per avere una scuola per i bambini oltre gli undici anni (prevista dalla legge) e un ospedale più vicino (quello più vicino è a cinque ore di macchina), o, per lo meno, un'autoambulanza. Immischiarsi negli affari pubblici dei funzionari è sconveniente per gli abitanti di Montegrano.

Banfield cerca, così, le *motivazioni dell'arretratezza* del paese e arriva a trovarne quattro che, prese tutte insieme, possono aiutare a comprendere. L'autore non risulta, però, estremamente convinto della sua spiegazione, in quanto esistono altri posti nel mondo contraddistinti dagli stessi problemi, ma senza quel “male di vivere” che contraddistingue il paese da lui analizzato:

- 1) *La miseria estrema*. Non solo per quanto riguarda il cibo, ma anche nell'informazione e nella comunicazione tra le persone.
- 2) *L'analfabetismo*. Come si può fare scelte politiche, o soltanto sperare in un miglioramento della propria condizione, senza sapere né leggere né scrivere?
- 3) *Nessun compromesso politico o di classe può mai avvenire*, in quanto il signore vive dello sfruttamento del contadino.
- 4) I contadini che hanno solo un piccolo appezzamento di terra (magari insufficiente), tendono a *volere mantenere lo “status quo”* per paura di perdere anche quello.

Ognuna di queste spiegazioni da sola non convince. Tutte e quattro insieme possono far immaginare la situazione estrema e le percezioni dei montegratesi sulla gravità della propria condizione, alla quale sono abituati fin dall'infanzia.

La struttura economica a Montegrano permette sette categorie di lavoratori. I *braccianti* e i *contadini* differiscono solo dalla percentuale di terra concessa a mezzadria che possiedono. Gli *artigiani* e i *commercianti* hanno una condizione economica leggermente migliore, ma soprattutto godono di un prestigio migliore rispetto a colui che lavora la terra. Gli *impiegati* sono spesso persone venute dall'esterno. Infine i *professionisti* e i *proprietari terrieri*, gli unici che possono godere minimamente di qualche bene materiale più “lussuoso”. Una caratteristica molto importante, individuata dall'autore, è il fattore culturale della *malinconia* del contadino. Secondo Banfield, i contadini di Montegrano non vivono peggio di altri loro pari in altri paesi o regioni del mondo. Essi sono assillati dalle

loro preoccupazioni più del necessario: la *miseria* quindi è un fattore più culturale che economico.

L'*ethos* diviene così principio di vita: l'uomo è costretto a lottare contro una natura brutale e capricciosa perché la sua famiglia possa sopravvivere: “Perciò si deve preoccupare dell'interesse della famiglia, e deve esser disposto a fare quelle cose – anche se talvolta ingiuste e meschine – che tornano a vantaggio di essa. E poiché sa che anche tutti gli altri si trovano nella medesima situazione, deve temerne gli attacchi e proteggersene tirandosi da parte e colpendo per primo quando lo possa fare senza pericolo⁶⁸”.

Un passaggio decisivo nella spiegazione dell'autore è quando si preoccupa di scoprire elementi della moralità e dell'etica dei montegranesi. Egli arriva alla conclusione che, per i cittadini di Montegrano, non esiste morale. Essi non ricevono un'educazione religiosa e la concezione del “giusto” e del “non giusto” si connette, in grandissima parte, al tema centrale della vita del contadino: la famiglia che egli si crea. La *bontà* e la *malvagità* vengono così ricondotte a tale mentalità di appartenenza familiare e, quindi, a due figure presenti nella loro mente: quella del *genitore* e quella dell'*estraneo*. Il *genitore* corrisponde alla *bontà* del lavoro e del sacrificio per i figli, consigliarli e metterli nella buona strada, rimanere fedele al partner. La *malvagità* corrisponde all'*estraneo*, che può danneggiare la famiglia. Essere buoni significa quindi non suscitare apprensioni alla famiglia (seducendo o rubando).

L'essere umano è senza dubbio meschino e profittatore, impulsivo di natura. Se non tenuti sotto controllo da forze superiori, gli individui tenteranno di commettere atti ignobili. L'azione umana, nella percezione dei montegranesi, è un risultato di forze che agiscono sull'individuo piuttosto che la conseguenza di una motivazione operante dentro di lui. Per Banfield è quasi il caos. La struttura sociale agisce sull'individuo tramite la cultura profonda che lo opprime. La miseria è, così, psicologica prima ancora che materiale. Una liberazione dei montegranesi potrebbe avvenire soltanto agendo sulla loro coscienza individuale e collettiva.

La vita politica è, così, retta solo dalla preoccupazione di garantirsi dei favori dai politici di turno, disonesti e corrotti non appena mettono mani nella cosa pubblica.

68 BANFIELD E., *Le basi morali di una società arretrata*, Urbino, Il Mulino, 2009, p. 137.

Le origini dell'ethos

Due sono i principali elementi strutturali del meccanismo che genera il “*familismo amorale*”: la spaventosa miseria della zona e la degradazione di coloro che fanno lavoro manuale.

Banfield tenta di esaminarne anche altri, per scoprire cosa genera rapporti estremamente competitivi:

- ♣ *il timore di morte prematura*, fa vivere i contadini in uno stato di continua apprensione.
- ♣ *La struttura familiare ristretta*. Essa non permette di appoggiarsi ad altri, eccetto che i propri genitori o i propri figli.
- ♣ *L'assetto fondiario della zona*. I contadini non posseggono terre in quanto hanno dovuto venderle ai capitalisti in periodo di crisi. I capitalisti sono essenzialmente la vecchie famiglie di nobili che vivevano nella zona, per cui esiste ancora un sistema feudale “rivisto”, ma tangibile e oppressivo.
- ♣ *I metodi pedagogici praticati a Montegrano*: l'indulgenza dei genitori verso i figli e la violenza domestica come mezzo per educarli e “formarli”.

Il futuro

Banfield fa un tentativo per cercare di immaginare un futuro di crescita e sviluppo minimo per Montegrano. Se le principali caratteristiche sono: povertà, ignoranza e struttura sociale, che tagliano fuori il contadino, sarebbe inutile agire su una sola di queste cause per mutare la situazione. Bisognerebbe pertanto agire su tutte le cause insieme per poter sperare di vedere alcuni miglioramenti.

Il *familismo amorale* è una condizione particolare della cultura. Per l'autore non potrebbe sussistere una tale comunità (caratterizzata da una cultura non collaborativa) in mancanza di un potere forte, esterno, che mantenga l'ordine, in quanto la situazione degenererebbe sicuramente.

Un cambiamento dell'*ethos* dovrebbe così essere generato da una scelta volontaria dei montegranesi, ma proprio questo è il problema, essi non hanno esperienza di forme organizzative e non si conoscono prove sulla possibilità di cambiare l'*ethos*. Forse, si chiede l'autore, basterebbe una trasformazione pianificata, con gruppi che arrivano dall'esterno?

In ogni caso l'*ethos* andrebbe modificato in almeno tre elementi: l'*interesse* familiare potrebbe divenire più ampio; trovare persone disposte a divenire *leader* e prendersi le responsabilità di portare avanti un'azione comune; il *corpo elettorale* non dovrebbe distruggere l'organizzazione politica per dispetto o invidia.

Banfield, durante il suo soggiorno, sottolinea che, rispetto al passato, stanno cambiando molte cose: la mortalità non è più alta come una volta e i mezzi di comunicazione e trasporto sono molto migliorati. Le coppie più giovani potrebbero così essere esentate da una visione così tragica che vivevano i loro genitori. Ma, cambiamenti nell'*ethos* non avvengono dall'oggi al domani, i vecchi modelli introiettati tendono a riprodursi nella memoria collettiva e nella mente degli abitanti per molti anni. Solo quando le nuove condizioni si faranno sentire appieno per tutti, forse tale mentalità potrà venire modificata.

In ogni caso, ci sono alcune misure che, se anche non cambiano l'*ethos*, sono in grado di dare una mano e migliorare la vita della comunità: il reddito medio dovrebbe aumentare per togliere le famiglie da quello stato continuo di apprensione; le comunicazioni e i trasporti andrebbero ancora ampliati; lo scambio delle forze lavoro nell'ambito regionale permetterebbe di acquisire nuove capacità; il lavoro manuale non dovrebbe essere più pensato come degradante e umiliante; a poco a poco l'agricoltura dovrebbe essere meccanizzata; tramite l'educazione scolastica, fino alla soglia minima garantita per la legge, si permetterebbe la diffusione di modelli educativi nuovi, possibilmente creativi di coesione sociale e fiducia reciproca; bisognerebbe impedire la corruzione e incoraggiare le iniziative locali; garantire l'istruzione professionale per i ragazzi; la diffusione delle televisioni che aiutino i genitori a migliorare la lingua italiana; creare una squadra calcistica del paese che aiuterebbe a trovare quel "senso del noi" che a Montegrano non è mai esistito; incoraggiare giornali locali e prevedere un'amministrazione decentrata; infine, formare almeno una cooperativa di credito e delle imprese commerciali, dando un ruolo chiave alla borghesia nello sviluppo di nuove attività commerciali.

In ogni caso, questo "tutti contro tutti" riscontrato e scoperto dall'autore a Montegrano non finirà, perché egli sa bene che tali misure difficilmente verranno prese in considerazione. La conclusione è, così, molto pessimistica.

Sembra che il “*familismo amorale*”, che tanto ha fatto la fortuna dello studioso, sia destinato a permanere ancora a lungo. In ogni caso, egli ha certamente contribuito a crearlo. Prevedere l'immobilismo nello sviluppo di una società sulla base dell'immobilismo culturale, equivale a pensare le culture come fisse e cristallizzate. E ciò, fortunatamente, non è mai avvenuto.

Come prevedeva Banfield, il suo studio era solo l'inizio di una riflessione che avrebbe potuto essere approfondita da altri sociologi. Così è stato per Johan Galtung⁶⁹, che ha approfondito il concetto di *familismo* e il comportamento di tale categoria personificata, per analizzare la violenza culturale e andare oltre la visione del sociologo americano. Galtung è riuscito, anche grazie a Dolci, a rintracciare le cause di un'ingiustizia sociale nelle strutture della società. Dove Dolci vedeva relazioni malate, Galtung vede strutture violente, la violenza culturale è ciò che legittimità e permette tale stato di cose.⁷⁰

Il dibattito sul cambiamento sociale nel mezzogiorno

La tesi di Banfield e lo sviluppo di quel “*familismo amorale*” che condiziona l'individuo all'immobilismo, in quanto non capace di organizzarsi, è lontano dal pensiero di Danilo Dolci. Per Banfield, l'*ethos* deriverebbe da alcune condizioni strutturali e insieme culturali che portano l'individuo a desiderare esclusivamente il proprio (e della famiglia) immediato vantaggio materiale, ciò potrebbe all'impossibilità di cooperare e organizzarsi per fini politici. Al contrario, Dolci spiega a De Masi⁷¹ che le condizioni che Banfield individua come base di creazione di un *ethos* come quello del “*familismo amorale*” sono assolutamente inesatte.

Per De Masi infatti restano irrisolti due quesiti di fondo posti da Banfield: è vero che nel sud non esiste la famiglia estesa? È vero che i meridionali non sono capaci di organizzarsi?

69 Cfr. GALTUNG J., *Members of two worlds*, New York, Colombia University Press, 1971.

70 Banfield-Galtung-Dolci rappresentano un percorso intellettuale nell'analisi delle società del mezzogiorno che permette di comprendere alcuni elementi importanti del sottosviluppo ma anche come sia possibile reagire per cambiare la situazione.

71 Cfr. intervista a Danilo Dolci in DE MASI, *Arretratezza del mezzogiorno e analisi sociologica*, in BANFIELD E., *Le basi morali di una società arretrata*, Il Mulino, Bologna 1976.

Secondo De Masi, la risposta è negativa e cerca conferme discutendo con il “sociologo che da più lungo tempo e con maggiore impegno politico e scientifico va studiando questi problemi in alcune zone del mezzogiorno: Danilo Dolci⁷²”. De Masi e Dolci concordano sostanzialmente che l'incapacità organizzativa, lo spirito di rassegnazione e l'individualismo, riscontrati da Banfield, non siano necessariamente presenti nell'atteggiamento meridionale.

Dolci⁷³ non ritiene che sia possibile estendere a tutto il Sud le osservazioni riscontrate in un singolo comune: “Esistono situazioni diversissime e le situazioni non solo in un posto possono essere diverse da qualsiasi altro posto, ma mese per mese possono svilupparsi o retrocedere. Stando alla sola Sicilia, tutti sanno la differenza non dico tra Taormina e Palermo, ma anche tra Catania e Palermo. Non si può generalizzare neppure nell'ambito di una sola località. Prendiamo il caso di Santa Ninfa: ci sono famiglie con un rapporto autoritario, e ci sono famiglie che quando devono decidere qualcosa c'è tutto il gruppo dei parenti, ci sono anche gli amici, fanno proprio dei consigli e prendono delle decisioni ad un livello di altissima qualità..”⁷⁴

De Masi riflette sul fatto che la capacità organizzativa andrebbe, invece, riscontrata in certe occasioni tradizionali. Le feste popolari nelle quali confluiscano milioni di meridionali, ad esempio, richiedono una capacità organizzativa diretta, che unisce in un sistema molti elementi disparati, dalla natura economica e sociale, a quella etica, storica ed etnologica.

De Masi riscontra tale intuizione nell'intervista a Danilo Dolci. Dolci racconta che a Menfi ci sono dodici cooperative con 6.000 persone che discutono e funzionano in modo democratico. Un altro esempio è nella zona di Trappeto; oppure a Santa Ninfa, un comune dove si sente l'esigenza di lavorare insieme e vivere insieme.

“Non è vero che nelle cosiddette zone industrializzate la gente sa intervenire meglio per determinare una diversa angolazione alla direzione dello sviluppo. Nelle zone cosiddette sottosviluppate c'è un certo tipo di difficoltà per cui si pensa che lo sviluppo non esista. Nelle zone industrializzate vi sono altre difficoltà, e le persone pensano che lo sviluppo che hanno davanti al loro naso sia l'unico possibile per cui hanno molte difficoltà ad immaginare delle alternative.”⁷⁵

72 DE MASI D. Arretratezza del mezzogiorno e analisi sociologica, in BANFIELD E., *Le basi morali di una società arretrata*, Il Mulino, Bologna 1976, pp 7-32.

73 L'intervista a Dolci venne effettuata a Partinico nell'agosto 1974.

74 Intervista a Danilo Dolci, cfr. DE MASI D. Arretratezza del mezzogiorno e analisi sociologica, in BANFIELD E., *Le basi morali di una società arretrata*, Il Mulino, Bologna 1976, pp 7-32.

75 DE MASI D. Arretratezza del mezzogiorno e analisi sociologica, in BANFIELD E., *Le basi morali di una società*

Il punto di vista che il lavoro di Dolci enfatizza è quello della comunità del mezzogiorno italiano. Il meridionalismo di Danilo è contrario all'immobilismo dell'*ethos*⁷⁶ che non permette cambiamenti. Dolci, con il suo operato, dimostra come sia possibile interagire con la società e, dal basso, lavorare (tramite l'educazione) per costruire un futuro, un mondo nuovo, uno sviluppo che sia insieme sostenibile nei confronti della natura e rivoluzionario rispetto alle strutture del dominio. Ma questo sviluppo non è certo quello moderno industriale portato avanti dal capitalismo liberista.

Dolci vede nel mezzogiorno proprio il luogo dove sperimentare un metodo alternativo in cui la terra, l'acqua e i beni comuni, siano difesi e condivisi a garanzia di occupazione e nutrimento per tutti. La terza via nonviolenta, nel suo modello italiano e indiano, risulta una valida unica alternativa sostenibile, per salvaguardare la natura e insieme il genere umano dall'auto-distruttività del modello di sviluppo dominante.

*Dolci, Gandhi e noi*⁷⁷

Il 1957 è l'anno di *Inchiesta a Palermo* e di un modo nuovo di fare sociologia e di intendere la scienza. Il cuore prima del cervello, era l'insegnamento di Danilo a Johan. Galtung non smette di riconoscere all'amico e maestro i meriti della sua azione e per questo, proprio nel '57, pubblica un articolo sulla rivista "il Ponte" in cui lo paragona a Gandhi.

*Lo straniero che si rechi a visitare gli slums di Palermo o alcuni poverissimi villaggi di pescatori o gli aridi distretti nell'interno della Sicilia, ne riceverà un'impressione incancellabile. Sarà colpito dallo spettacolo di una miseria uguale a quella dell'India e dell'Egitto: analfabetismo, disoccupazione, prostituzione, tuguri dove le persone abitano in una stanza quasi accatastate una sull'altra, catapecchie dove uomini e animali vivono accomunati. Non vi troverà forse gente che muore di fame nella strada, ma l'alta percentuale di mortalità infantile, e il basso limite medio di età della popolazione, gli riveleranno la gravità della situazione*⁷⁸.

arretrata, Il Mulino, Bologna 1976, pp 7-32.

76 Cfr. BANFIELD E., *Le basi morali di una società arretrata*, Il Mulino, Bologna 1976.

77 GALTUNG J., *Gandhi, Dolci e noi*, "Il Ponte", marzo 1957.

78 GALTUNG J., *Gandhi, Dolci e noi*, Il Ponte, marzo 1957. p. 1.

Galtung rimane colpito dall'indifferenza degli italiani in proposito. La povertà viene vista come una cosa normale, anche dai preti e dai comunisti. Lo colpirà molto la visione del palazzo di giustizia di Palermo, grandioso, in mezzo a catapecchie misere; egli riscontra tale dualismo anche nell'Unione Sovietica, ponendo così, sin da subito, il problema della polarizzazione e di uno sviluppo squilibrato (tanto in URSS che in occidente).

A me sembra che Danilo Dolci, più e meglio che i partiti politici e le istituzioni sociali, dia una risposta diretta alla sfida che ci viene dalla miseria siciliana. Non è meraviglia che egli non sia gradito e sostenuto da tutti gli italiani, perché egli, in una maniera tutta nuova qui, abbatte le barriere dei gruppi politici e religiosi e costringe tutti a prender posizione: o con lui o contro di lui⁷⁹.

Per comprendere il lavoro di Danilo, può essere utile un confronto con Gandhi. Ma l'importante è che non si confrontino né le persone, né le condizioni della Sicilia e dell'India, sostiene Galtung; piuttosto, è possibile considerare i metodi usati dai due, rintracciando somiglianze e differenze. Nè si può fare un paragone fra dottrine e ideologie.

Perché voglio tentare questo confronto? Per meglio comprendere e sottolineare l'integrità d'azione di Dolci, che non potrà mai risultare chiara fin quando la si porrà per forza dentro i sistemi politici e religiosi tradizionali. Lo scienziato ridurrebbe in questo caso la somiglianza a una semplice questione di influsso; il che non sarebbe giusto. Danilo non ha letto che l'autobiografia di Gandhi (in italiano non esistono quasi altri scritti su Gandhi); egli ha trovato la sua strada da solo⁸⁰.

Secondo Galtung, Gandhi concentrava la sua attività di nonviolenza su due fronti. Primo: la lotta per l'indipendenza dell'India contro la Gran Bretagna, che è l'aspetto più conosciuto della sua azione nell'Occidente. Secondo: un'India felice, senza estrema povertà, senza analfabetismo, senza trattamento inumano dei fuori-casta e delle donne, senza odio religioso fra maomettani e indù; e su questo fronte l'attività di Gandhi assumeva l'aspetto di una lotta contro gli indiani stessi. Per Dolci, invece, non si tratta di liberare un popolo da

⁷⁹ GALTUNG J., *ivi*.

⁸⁰ GALTUNG J., *ivi*.

un'occupazione straniera o di creare delle relazioni tra nemici per mezzo dell'amore, del rifiuto di cooperazione e della disobbedienza civile. Dolci lavora per assicurare ai più miserabili della società - spingendoli ad aver fiducia in se stessi - una vita decente, degna dell'uomo. Fa appello agli altri cittadini perché risolvano questo urgente compito. Dolci sostiene che siamo tutti colpevoli di aver sopportato troppo a lungo il grave squilibrio nelle condizioni degli uomini, ed egli chiama alla loro responsabilità le stesse autorità.

Esistono molte affinità nel lavoro di Gandhi e Dolci. Galtung individua in otto punti gli elementi salienti di tale confronto:

1- UN MINIMO DI FEDE COME BASE PER LA COLLABORAZIONE

“Gandhi accettava, come collaboratori, uomini di varie religioni e di varia colorazione politica, gente di opinioni spesso molto divergenti in questioni fondamentali. Per Gandhi era essenziale avere, fra i suoi, persone che rappresentassero tutto lo spettro di attitudini mentali rispetto ai problemi centrali ed eterni della vita”⁸¹. Cosa avevano in comune gente dal pensiero tanto diverso? Essi possedevano un minimo di fede in comune: era la fede nell'uomo, la convinzione che vale la pena di agire, la fede nella nonviolenza, la fede nella fede stessa.

Gandhi cercò di tenere questo « minimo di fede » il più basso possibile, nella convinzione che molte vie menano a Dio, e che noi non possiamo che intravederlo intuitivamente; così nessuno ha il diritto di credere che la propria strada alla Verità sia l'unica o migliore delle altre, tanto da potersi permettere di imporre la sua fede con metodi violenti. Il concetto di non-violenza, trasmutato in azione, era invece la base di concordanza per i gandhiani⁸².

Galtung nota che si trova la stessa attitudine fra gli amici e i collaboratori di Dolci. Essi provengono da tutte le categorie economiche e le classi sociali. Probabilmente è vero che vi è uno squilibrio verso sinistra nel colore politico di chi gli sta intorno. Ma per Galtung è abbastanza normale, in quanto per accettare l'azione di Dolci, bisogna essere di tendenze socialmente progressiste, e tale inclinazione è più facile che si trovi certo fra i militanti di sinistra. Ma questo non vuol dire che Dolci sia il servo di un partito o di un altro: pare

81 GALTUNG J., *Gandhi, Dolci e noi*, “Il Ponte”, marzo 1957, p. 2.

82 GALTUNG J., *ivi*.

invece che egli tolga loro quell'iniziativa che avrebbero dovuto aver in mano da anni.

2. - IDENTIFICAZIONE COI MISERABILI

“Gandhi visse per gran parte della sua vita come i milioni di poverissimi contadini dei 700.000 villaggi dell'India. Egli decise così per conoscere a fondo quelli per cui combatteva e per guadagnarsi la loro fiducia”⁸³. Ma c'è una terza motivazione: Gandhi considerava più giusto e più sano di qualsiasi altro il loro semplice modo di vivere (fatta eccezione, naturalmente, per l'estrema miseria). Per Dolci, probabilmente, solo le due prime ragioni sono valide. Piero Calamandrei nel suo famoso discorso in difesa di Dolci, al processo di Palermo, sottolinea che quest'uomo di cultura, per manifestare la sua solidarietà ai poveri non si è accontentato della parola parlata o scritta, dei comizi, degli ordini del giorno e dei messaggi; ma ha voluto vivere la loro vita, soffrire la loro fame, dividere il loro giaciglio, scendere nella loro forzata abiezione per aiutarli a ritrovare e a reclamare la loro dignità e la loro redenzione⁸⁴.

Galtung sottolinea che identificarsi con gli ultimi non comporta solo di partecipare alle condizioni dei poveri e di entrare nella loro mentalità, ma è essenziale anche il sentimento di non aver diritto a viver meglio, finché altri rimangano in condizioni come quelle dei pescatori e dei braccianti a Trappeto e Partinico, e come quelle dei fuori-casta nell'India di Gandhi.

3. - ESAURIENTI RICERCHE PRELIMINARI

*Prima di incominciare un'azione - come per i lavoratori dell'indigo a Champàran, per quelli delle acciaierie in Allahabàd, per i miserabili contadini di Bihàr - Gandhi intraprendeva sempre delle ricerche esaurientissime. Migliaia di persone furono intervistate, fatti e dati controllati, e paragonati. Il massimo rilievo fu dato ad ambedue i punti di vista delle parti contendenti, esente com'era, Gandhi, dal solito concetto di considerare l'oppositore come un essere intellettualmente e moralmente inferiore.*⁸⁵

“La stessa attitudine è presente in Danilo. Egli avrebbe potuto accontentarsi di grandi parole e di aggettivi pittoreschi per descrivere le condizioni a Palermo e a Partinico, ma ha

83 GALTUNG J., *Gandhi, Dolci e noi*, “Il Ponte”, marzo 1957, p. 2.

84 Cfr. DOLCI D., *Processo all'articolo 4*, Einaudi, 1956.

85 GALTUNG J., *Gandhi, Dolci e noi*, “Il Ponte”, marzo 1957, p. 3.

invece messo in moto tutto un gruppo di intervistatori per compiere delle ricerche in profondo”⁸⁶. *Banditi a Partinico* e *Inchiesta a Palermo* comprovano tale eccellente metodo sociologico. Quei tremendi fatti, riferiti dagli stessi autentici attori di queste tragedie, producono necessariamente l'effetto desiderato.

*Tanto Gandhi che Dolci, uomini di forti e caldi sentimenti, mostrano evidenti tendenze scientifiche. Questo fatto, insieme con l'identificazione coi poveri, li separa dal tradizionale uomo politico, da quel solito uomo politico che vive in una specie di società propria, di istituzioni politiche, con partiti e pubblicazioni, una specie di sovrastruttura della società stessa. Un operaio in Cortile Cascino affermò: « Danilo non è come gli altri. Egli è uno dei nostri ». D'altra parte, sarebbe erroneo credere che le condizioni migliorerebbero se la sovrastruttura politica sparisse. Si tratta piuttosto di tenere più vivo possibile il contatto con la parte bassa della società, e per questo è insufficiente la regola della democrazia di fare delle elezioni ogni quattro anni. Danilo Dolci crea attraverso la sua persona un simile contatto*⁸⁷.

4. - UN CONCRETO PROGRAMMA DI LAVORO

“Oltre alla nonviolenza, Gandhi incitava con insistenza i suoi collaboratori a esercitare una critica positiva e ad aver sempre un programma di concreti compiti di lavoro”⁸⁸. Il lavoro “insieme” era il miglior antidoto contro l'apatia delle masse.

“I compiti pratici che Dolci si è posto sono quasi tutti gli stessi che hanno occupato un posto centrale nei programmi elaborati da Gandhi: lotta contro l'analfabetismo, case per l'infanzia”⁸⁹, scuole, insegnamento per gli adulti. Quest'ultimo è organizzato per mezzo di università popolari, o attraverso riunioni e discussioni intorno a interessi culturali propri della popolazione. “Danilo e i suoi non si comportano come educatori o maestri, ma si mettono al servizio degli altri con la loro più vasta cultura. Essi sono cresciuti in condizioni più favorevoli e sentono perciò il dovere di far partecipi gli altri delle loro ricchezze culturali, quali la musica, la pittura, la letteratura, il cinema, in riunioni non convenzionali, dove ognuno potrà apprendere dall'altro”⁹⁰.

86 *Ivi*.

87 GALTUNG J., *ivi*.

88 GALTUNG J., *ibidem*, p. 4.

89 GALTUNG J., *Ivi*.

90 GALTUNG J., *Ivi*.

*Danilo ha imparato il dialetto di Partinico e dintorni, e incoraggia la gente a scrivere nel proprio dialetto. Era anche convinzione di Gandhi che solo diventando consapevole della propria cultura e dei valori di essa, la gente poteva acquistare la fiducia in sé, e così arrivare alla comprensione e al godimento dei beni culturali degli altri popoli*⁹¹.

“Il lavoro per l'elevazione del tenore di vita in Sicilia è una lotta di ogni giorno contro fame e malattie, e per persone che non hanno mezzi o sussidi, o ne hanno pochissimi”⁹². Ma ci sono anche progetti con una visione di lungo periodo, ad esempio: il miglioramento della *trazzera*, la sistemazione delle condizioni igieniche, il progetto della diga per l'irrigazione dei campi.

5. - AZIONE E SENSO DI SACRIFICIO

“Un concreto programma di lavoro era per Gandhi non soltanto un programma da presentare agli altri, ma, prima di tutto, a se stesso. La vera identificazione con gli altri consiste anche nel prender parte al loro lavoro. Danilo ha lavorato con le proprie mani alla costruzione delle case per l'infanzia e dell'Università popolare a Borgo di Dio, ed egli stesso era al lavoro con la zappa⁹³” durante lo *sciopero alla rovescia*. “Simili azioni esigono umiltà e senso di sacrificio, e il riconoscimento di non esser superiore a quelli per cui ci prodighiamo, ma uno di loro”⁹⁴.

6. - NONVIOLENZA

Galtung sostiene che qualsiasi agitatore sociale potrebbe sfruttare la rabbia dei pescatori ai quali, illegalmente, è tolto il pesce dai motoscafi, o quella dei disoccupati, per incitare allo scontro e alla violenza tale disperazione. Tuttavia, è caratteristico, tanto di Gandhi che di Dolci, che essi rivolgano la loro lotta contro un fatto determinato, non contro una persona. “Dove gli altri si ostinavano in condanne morali di persone, Gandhi si concentrava sulla ricerca del nodo del conflitto. Non si fermava alla facile conclusione che « il tale è persona malvagia », ma cercava il perché di quella sua inclinazione. Condannava, sì, le azioni dell'oppositore, ma non la sua persona. Al contrario, egli metteva sempre in rilievo non ciò

91 GALTUNG J., *Ivi*.

92 GALTUNG J., *Ivi*.

93 GALTUNG J., *Ivi*.

94 GALTUNG J., *Ivi*.

che poteva unire e non ciò che separava gli antagonisti⁹⁵.

“Nonviolenza significa desistere non solo dalla violenza fisica, ma anche dalla violenza delle parole e degli scritti. Le parole di Danilo Dolci sono forti, ma incitanti alla bontà, non all'odio. Una caratteristica che si nota tanto in Gandhi quanto in Dolci è la loro franchezza nell'annunciare i loro piani di lotta”⁹⁶. La loro tattica sta nel desistere dal solito gioco politico fatto di accordi segreti o passi di sorpresa per scompigliare il nemico. “Gandhi accettava in pieno le conseguenze di questo suo principio, avvisando in anticipo la polizia di un'azione imminente di disobbedienza civile e facilitandole così il suo stesso arresto”⁹⁷.

7. - DISOBBEDIENZA CIVILE

Secondo Gandhi, un cittadino, in certe speciali condizioni, aveva il diritto di violare una legge vigente. La prima condizione era che egli osservasse le leggi della propria coscienza. Inoltre, doveva esser pronto ad accettare la punizione stabilita per quella violazione, anche se si considerava innocente. Perché fosse lecito violarla bisognava che questa legge costituisse una grave ingiustizia per tutti, o per un gruppo di cittadini; non una qualsiasi legge solo sgradevole a un singolo individuo. La condizione per violare una legge sta nell'obbedire a una legge intima e superiore. Secondo Gandhi, non si poteva considerare garanzia di giustizia di una legge il fatto che fosse stata creata in regime democratico parlamentare.⁹⁸

Secondo Galtung, “non si può dire che Dolci abbia violato delle leggi italiane. Ma egli ha senza dubbio compiuto disobbedienza civile con azioni non approvate dalle autorità, cioè dalla polizia. La sua azione di intervento per la *trazzera* seguiva puri principi gandhiani. Una disobbedienza civile con scopo definito: la riparazione della strada”⁹⁹. “Gandhi sosteneva che non si dovesse far ricorso a scioperi o ad altre forme di disobbedienza civile se non per scopi determinati”¹⁰⁰.

Bisogna, insomma, considerare la disobbedienza civile come una arma pericolosa, perché un uso esagerato di essa potrebbe minare la giurisdizione in qualsiasi società. Le leggi sono prodotte dagli uomini, non sono sacre, e il miglior modo per opporsi a

95 GALTUNG J., *Ivi*.

96 GALTUNG J., *Ibidem*, p. 5.

97 GALTUNG J., *Ivi*.

98 GALTUNG J., *Ivi*.

99 GALTUNG J., *Ivi*.

100 GALTUNG J., *Ivi*.

*una legge malefica è di violarla, sempre però con motivazioni socialmente riconosciute, e per scopi determinati*¹⁰¹.

8. - DIGIUNO E AUTOPURIFICAZIONE

La lotta di Gandhi sarebbe stata impossibile senza un rigore verso sé stessi, in quanto non bastava astenersi esteriormente dalla violenza. Contemplazione e auto-purificazione erano preliminari necessari ad ogni azione.

Solo con purezza di cuore si può condurre a buon fine un'azione di nonviolenza.

“Il digiuno era per Gandhi una forma di lotta rivolta a tre fini: abituarsi a una profonda contemplazione e introspezione; affermare la propria solidarietà con gli affamati (perché dovrei poter mangiare quando i miei fratelli muoiono di fame?) e risvegliare, infine, negli animi degli altri la coscienza dell'errore. I digiuni di Danilo e dei suoi hanno evidentemente gli stessi fini”¹⁰². “Così, anche per Dolci il digiuno è un mezzo prezioso per arrivare all'unità d'azione”¹⁰³.

Galtung, per meglio effettuare il paragone, sottolinea anche le divergenze tra i due. Per lo scienziato ne esistono essenzialmente tre, che sono più importanti delle altre:

1) “In Gandhi troviamo un elemento di ascetismo che è assente in Dolci. Il cibo di cui Gandhi si nutriva era estremamente semplice. La sua identificazione coi miserabili era allo stesso tempo un'espressione di simpatia per loro e un'affermazione della sua convinzione che una vita in povertà fosse la più giusta e vera per gli uomini. Gandhi praticò l'astensione sessuale fin dal suo trentasettesimo anno, e la raccomandava come mezzo per limitare le nascite. In India, bisogna però ricordarlo, l'ascetismo è oggetto di alta considerazione morale: è, si potrebbe dire, quasi normale”¹⁰⁴.

2) “Gandhi non aveva fede nella cultura materiale e tecnico-meccanica dell'Occidente: per lui le macchine erano una maledizione, allontanando gli uomini dai propri prodotti, rendendoli schiavi. Per Dolci le macchine non sono in se stesse né un bene né un male, ma la tecnica progredita dovrà e potrà esser sfruttata per il bene dell'uomo, come, per esempio, sarebbe molto da augurarsi a Partinico e dintorni”¹⁰⁵.

101 GALTUNG J., *Ivi*.

102 GALTUNG J., *Ibidem*, p. 6.

103 GALTUNG J., *Ivi*.

104 GALTUNG J., *Ivi*.

105 GALTUNG J., *Ivi*.

3) In Gandhi troviamo forti tendenze anarchiche. Il villaggio era per lui, economicamente e politicamente, l'unità ideale. Esso doveva avere un'autonomia economica, con le sue piccole industrie casalinghe e artistiche, e anche politicamente doveva essere autonomo. Dolci non concepisce una tale evoluzione/rivoluzione strutturale¹⁰⁶ in quanto è sufficiente migliorare i rapporti tra popolazione e struttura politica, contribuendo ad equilibrare la ricchezza grazie alla sostituzione del *dominio* di pochi con il *potere* di tutti. “Egli crede in una cooperazione quale viene praticata nei paesi nordici, come una buona forma di ordinamento economico; ma il suo scopo immediato è quello di migliorare le istituzioni e le organizzazioni esistenti, rendendole più efficaci e consapevoli ad affrontare i problemi di maggiore, drammatica urgenza. Le condizioni scelte da Danilo per la sua attività e per la sua vita non richiedono una filosofia politica, ma l'azione immediata”¹⁰⁷.

Come dunque definire il sistema di Danilo Dolci? Forse si potrebbe dire che egli pratica un gandhismo adattato alle condizioni occidentali. Ma nell'appuntargli un simile cartellino si ha la sensazione di una stonatura. Non sarebbe più semplice considerare l'opera di un Gandhi e di un Dolci come del tutto naturale, nel senso di un'opera di genuina umanità, senza cercare di caratterizzarla come qualche cosa di straordinario? In verità, proprio in questo sta la loro sfida a noi, che dovremmo guardare ad essi come a idealisti pratici e sforzarci di applicarne i metodi per rinnovare noi stessi e le nostre istituzioni sociali¹⁰⁸.

106 Siamo nel 1957, Danilo Dolci arriverà a concepire una rivoluzione strutturale, simile a quella prospettata da Gandhi, più avanti negli. Cfr. DOLCI D., *Comunicare, legge della vita*, Lacaita Editore, Roma, 1995.

107 GALTUNG J., *Ivi*.

108 GALTUNG J., *ibidem*, pp. 6-7.

VII

Congresso su “una politica per la piena occupazione”

Palermo 1-3 novembre 1957

Molto spesso nelle più diverse parti del mondo, non si sa che lo sviluppo è possibile, non si sa esattamente come è possibile: e le situazioni all'estremo o permangono statiche, come in molte delle zone chiamate sottosviluppate – o, se migliorano in qualche modo, non sono autopropulsive -; o hanno una dinamica coi paraocchi, come avviene perlopiù nelle zone a intensa industrializzazione, concependo quasi come fatale un particolare tipo di sviluppo. In un caso o nell'altro manca per lo più alle popolazioni interessate la conoscenza esatta dei loro problemi e la visione delle possibili alternative.¹⁰⁹

Ricevuto il Premio Viareggio per il libro *Inchiesta a Palermo*, Dolci riesce a finanziare un'idea che da tempo aveva in mente: un congresso di studio sulla piena occupazione con il contributo di studiosi, economisti, sociologi, urbanisti, politici e scrittori¹¹⁰.

Il convegno si tiene a Palermo nei giorni 1, 2, 3 novembre 1957, sul tema delle iniziative locali e nazionali da promuovere per la piena occupazione¹¹¹. Scrive Aldo Capitini,

109 DOLCI D., *Inventare il futuro*, Laterza, Bari, 1968, p. 20.

110 Gli atti del convegno sono pubblicati nel libro dell'editore Einaudi col titolo: DOLCI D., *Una politica per la piena occupazione*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1958.

111 Al congresso hanno partecipato: Alfred Sauvy, Danilo Dolci, Michele Pantaleone, Giorgio Szemere, Alberto Mortara, Pier Luigi Contessi, Francesco Renda, Simone Gatto, Bruno Zevi, Alessandro Molinari, Sergio Steve, Francesco Forte, Bruno Trentin, Franco Archibugi, Mario Alicata, Idomeno Barbadoro, Edoardo Caracciolo, Lucio Lombardo Radice, Giorgio Napolitano, Nino Novacco, Antonio Ramirez, Michele Gandin, Silvio Pozzani, Paolo Sylos Labini, Antonio Presenti, Vittorio Foa, Federico Caffè, Carlo Levi, Raimondo Craveri, Nino Soggi, Carlo Monotti. Al congresso sono giunte adesioni da: Josuè De Castro, Umberto Zanotti Bianco, Ezio Vigorelli, Aldo Capitini, Jacques Alders, Paul André Lesort, Tom Dreierberg, Giuseppe Di Vittorio, Roberto Tremelloni, Ugo La Malfa, Siro Lombardini, Alberto Moravia, Alberto Carocci, Norberto Bobbio, Riccardo Peretti Griva, Nando Fabro, Mario Luzi, Gunnar Myrdal, L'Abbè Pierre, André e Magda Trocmé, Tullio Vinay, Ernesto Rossi, Lelio Basso, Simone Gatto, eccetera. Un altro congresso sulla piena occupazione è stato organizzato in Sardegna da Aldo Capitini. Cfr. DOLCI D., *Una politica per la piena occupazione*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1958, pp. 16-17.

enfaticamente la portata dell'avvenimento: “un altro passo in avanti, un altro fatto che non era stato tentato né dall'alto né dal basso in Italia, che pur ha quasi due milioni di disoccupati e cinque sei milioni di sottoccupati”¹¹².

La piena occupazione è un obiettivo dei gruppi antifascisti nel dopoguerra. Ernesto Rossi pubblica uno studio, pensato e scritto nel confino di Ventotene, dal titolo *Abolire la miseria*. In esso scrive “la miseria è una malattia infettiva, giacché la causa maggiore della miseria è la miseria stessa, chi ne è colpito demoralizza col suo modo di comportarsi tutti coloro con i quali è in più intimo contatto, riducendone il senso di dignità e la capacità di resistenza alle forze avverse”¹¹³.

In Italia, per l'indebolirsi della tensione rinnovatrice della resistenza e il prevalere di indirizzi liberistici nell'economia nazionale, si accantona la questione della piena occupazione. Anche il piano Vanoni, varato dal governo nel '54 (eliminare la disoccupazione e ridurre il divario nord-sud di reddito pro-capite), resta lettera morta, non si sa se per la morte del promotore o per l'opposizione delle forze dominanti.

Il Congresso di Palermo è stato preceduto da un lavoro di mesi compiuto da Dolci e dai suoi collaboratori per raccogliere “appunti sulla possibilità di piena occupazione nella sola agricoltura in dieci paesi siciliani”¹¹⁴. Tale lavoro preparatorio è svolto da Dolci e dai suoi collaboratori ed ha una importanza decisiva. È stato fatto un attento lavoro d'indagine locale e di possibili iniziative particolari per avvicinare l'obiettivo della piena occupazione nella zona di Partinico e Trappeto. Dolci scopre che irrigando 8.500 ettari, si avranno rapidamente in tre paesi, per complessivi 34.000 abitanti, oltre 3 miliardi di nuovo prodotto ogni anno e possibilità di valorizzare ogni uomo disponibile e ogni giornata.¹¹⁵

E' decisivo in Dolci il richiamo all'importanza dell'irrigazione dei campi. Irrigare i campi con l'acqua (democratica, strappata al monopolio mafioso) rende i terreni fertili. La fertilità della terra è centrale anche nel pensiero dello scienziato russo Giovanni Haussmann e dell'economista gandhiano Kumarappa. Rendere fertile il terreno e assicurarne l'equilibrio è principio base di un'economia e un'organizzazione sociale basata sulla ruralità e l'agricoltura, solo ciò garantirebbe uno sviluppo sostenibile dove tutti possano lavorare e contribuire al progresso della società. Lo sviluppo rurale o verde diviene, quindi, tema centrale nelle lotte di Danilo.

112 CAPITINI A., *Danilo Dolci*, Lacaita Editore Manduria, Fasano di Puglia, 1958, p. 119.

113 ROSSI E., *Abolire la miseria*, in “Comunità”, luglio 1946, numero 4.

114 Cfr. DOLCI D., *Una politica per la piena occupazione*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1958.

115 Cfr. DOLCI D., *Una politica per la piena occupazione*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1958.

L'iniziativa di Dolci si colloca proprio nella volontà che tutti partecipino lavorando, riprende quei principi della Resistenza che i partiti e le sinistre dimenticarono nel dopoguerra. Gunnar Myrdal, nel suo intervento iniziale al Convegno, sottolinea proprio lo “sciupio” della fondamentale riserva disponibile di un paese che è il popolo, e il fatto che sia possibile tirar fuori capitale dalla povertà, mettendo semplicemente ogni disoccupato a lavorare, e dando al sottoccupato un lavoro più produttivo. Essenzialmente si tratta di un problema di organizzazione.

Dolci, nella prefazione, è anche profetico in quanto, analizzando la possibile integrazione economica europea, non manca di esplicitare i timori che tale scelta avrebbe portato all'economia italiana, già sottosviluppata. La futura concorrenza europea dei mercati avrebbe potuto rendere critico il già problematico tema della disoccupazione in Italia.

Il Congresso esalta l'occupazione come elemento di una democrazia reale e viva. Il “basso” non deve essere pianificato dall'alto, ma rendersi capace di influire sui problemi economici e sociali del paese, tramite una politica partecipata e consapevole. Per questo motivo, si riconosce pienamente l'importanza dell'inchiesta locale, dell'osservazione e vivificazione dei problemi al livello del villaggio, della presa di coscienza dell'orientamento verso la piena occupazione. Alcuni interventi al dibattito esaltano la rottura che la mobilitazione dal basso può operare nelle strutture. Si tratta, una volta individuati gli ostacoli dello sviluppo per la comunità, di sottoporli a una pressione continua e organizzata. Il congresso appare come un ragionamento maieutico tra grandi pensatori che individuano le criticità e fanno tentativi per pensare di risolverle. Ernesto Rossi sostiene che non basta l'intervento dello Stato. Ma la mobilitazione profonda deve portare al massimo sviluppo di ogni iniziativa per, come vorrebbe Bruno Trentin, portare avanti un'azione di carattere nazionale intesa a determinare nuovi orientamenti nella politica, che lo Stato persegue per lo sviluppo economico del paese. La piena occupazione è il punto di partenza e non di arrivo, una condizione essenziale per lo sviluppo e la sopravvivenza della democrazia politica ed economica.

Il Congresso è preceduto da un lavoro di mesi compiuto da Dolci e dai suoi collaboratori sulle possibilità di uno sviluppo agricolo locale che passasse attraverso la valorizzazione dell'acqua per il lavoro di tutti. Dolci intuisce che, se per le città un modo per eliminare la disoccupazione sarebbe stata la via dell'industrializzazione, i paesi minori avrebbero avuto possibilità solo con la agricoltura, che avrebbe significato valorizzare quanto esisteva già,

migliorandolo. Le idee che partorisce il Congresso sono ben chiare: il problema del pieno impiego si risolve se tutti, comune per comune, zona per zona, si impegnano con la coscienza e con l'intelligenza in modo da chiarirlo nei suoi termini essenziali; bisogna che ci sia relazione, dialogo tra la situazione, i bisogni della popolazione e gli ingranaggi dell'amministrazione; bisogna che la popolazione vinca l'incapacità e l'ignoranza, pensando il lavoro come un dovere-diritto. Pianificazione dall'alto e pianificazione dal basso devono coincidere, questo è il senso profondo della successiva teorizzazione dolciana sulla struttura maieutica, come creatura di creature che garantisca dialogo tra bisogni locali e istituzioni amministrative.

La prefazione del volume ben riassume le tre indicazioni risultate al Congresso:

- 1) importanza dell'inchiesta economica e sociale nelle zone, per raccogliere la documentazione che sia alla base dell'intervento riparatore;
- 2) istruzione e preparazione tecnica delle forze di lavoro;
- 3) sistematico controllo dell'esecuzione e dell'adeguatezza delle decisioni centrali, stabilendo un dialogo permanente fra centro e periferia. Perciò al Congresso, è stato proposto di costituire nei villaggi un Comitato del Piano, composto dagli interessati più diretti e dagli esponenti più qualificati della popolazione locale, e assistito dai tecnici e dai periti, nel quadro di un'organizzazione promossa e assistita dallo Stato, e articolata in Comitati di Zona, di Provincia, di Regione.

Il Congresso divide le aree tematiche degli interventi in tre tronconi principali:

1. Quello delle *iniziative locali per la piena occupazione*: al suo interno interviene Dolci con un discorso sulla possibilità di piena occupazione, nella sola agricoltura, in dieci paesi siciliani. L'indagine iniziale è, come al solito, maieutica e basata su fonti dirette. Continua con Michele Pantaleone sull'importanza della manodopera locale, e con altri contributi particolari in zone disagiate della Sicilia e della Calabria. Le iniziative sono tutte legate alla possibilità di sviluppare l'agricoltura e l'industria, ma il livello di produzione, occupazione e di usufrutto dei prodotti, è sempre tendente a favorire il locale, la vicinanza delle attività economiche come soluzione alla disoccupazione cronica.
2. Segue l'interesse per i *problemi di una politica nazionale per la piena occupazione*: Alfred Sauvy e Paolo Sylos Labini intervengono valorizzando l'influenza del progresso tecnico e degli investimenti sull'occupazione e con un quadro chiaro su alcuni aspetti caratteristici della disoccupazione in zone arretrate. I contributi non mancano di delineare a fondo i molteplici problemi da affrontare: la pianificazione dal basso come strumento fondamentale per lo sviluppo economico, la politica dei lavori pubblici e il programma per

l'industrializzazione, considerando anche i limiti della legge siciliana del tempo.

3. Il Congresso affronta anche i *problemi salariali e sindacali* suggerendo, con Franco Archibugi, una politica di conciliazione fra pianificazione e contrattazione collettiva e approfondendo l'analisi sul ruolo di rafforzamento dei sindacati per rivendicare salari maggiori, piena occupazione e pressione dal basso (Federico Caffè).

A chiusura dell'evento, il memorabile discorso di Carlo Levi al Politeama di Palermo: “la disoccupazione, la mancanza di lavoro e di mezzi di sostentamento, e quindi la miseria e la fame mai come oggi appaiono come un male inaccettabile (...). fino a quando il mondo non ha riconosciuto le qualità degli uomini se non a un ristretto numero di viventi sulla terra, (...) mentre gli altri non erano che una massa informe, il lavoro non era stato una categoria della libertà. (...) Oggi il lavoro è la ragione e la prova della esistenza umana, la prova della libertà civile e personale. Non a caso la Costituzione proclama che l'Italia è una Repubblica fondata sul lavoro. (...) L'iniziativa, la partecipazione popolare è il primo, indispensabile elemento, per ogni realizzazione. (...) in tutti i paesi sottosviluppati, qualcosa sta avvenendo (...)”¹¹⁶. Levi si rivolge ai poveri di tutto il mondo, invita i movimenti popolari dal basso a organizzarsi per prendere le redini di uno sviluppo che fonda insieme lo spazio della politica, dell'economia, del mondo sindacale e progettuale, per fare pressione e valorizzare i singoli territori, per il miglioramento dei problemi del sottosviluppo partendo proprio dalle risorse interne e dalla capacità organizzativa delle popolazioni. Levi conclude assegnando al lavoro l'esistenza dell'uomo, poiché il lavoro è libertà e la libertà è nelle mani delle persone.

*Il dibattito internazionale sullo sviluppo*¹¹⁷

Aldo Capitini intuisce la portata eccezionale dell'evento¹¹⁸. Il convegno a Palermo traccia un percorso nella direzione di indicare alle istituzioni una politica che garantisse a tutti il diritto al lavoro. Il pensiero della piena occupazione risponde a esigenze vitali, necessità primarie e fondamentali di ogni individuo. Il lavoro non solo garantisce la dignità alla

116 DOLCI D., *Una politica per la piena occupazione*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1958, p.158.

117 Cfr. ESTEVA G., *Sviluppo*, in SACHS W., *Dizionario dello sviluppo*, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 1998.

118 Cfr. FONDAZIONE CENTRO STUDI ALDO CAPITINI (Perugia), *Epistolario di Aldo Capitini 1 / 2, Aldo Capitini, Danilo Dolci: LETTERE 1952-1968*, a cura di Giuseppe Barone e Sandro Mazzi, Carocci Editore, Roma, 2008.

persona, ma permette un'esistenza valorizzata dall'autonomia personale e individuale, permette di sostenere quei bisogni naturali che ogni donna e uomo devono poter permettersi. Il lavoro, in un contesto preciso come quello siciliano, non può essere inventato dal nulla, ma deve basarsi su ciò che l'isola possiede già. Bisogna valorizzare al massimo le risorse locali stando attenti alla sostenibilità, usarle con equilibrio per permettere alla popolazione di nutrirsi, lavorare e vivere dignitosamente. Vari elementi si intrecciano in questa concezione: il *lavoro* è legato alla *terra* e alle *risorse locali*, la terra ha bisogno d'*acqua* per rendere *fertili* i *terreni*, tutto ciò permette la soddisfazione di *bisogni di base e autonomia* di villaggi e abitanti.

Operare per un cambiamento sociale pacifico significa soprattutto impegnarsi affinché i più direttamente interessati al cambiamento riescano ad organizzarsi per diagnosticare quali esattamente siano, caso per caso, gli impedimenti allo sviluppo, e stabilire i propri obiettivi, globali e intermedi; per inventare quelle strategie e quei metodi che possano permettere di impostare esattamente i necessari conflitti e la loro soluzione; per riuscire ad uscire dal pragmatismo qualunque attraverso un'azione costruttiva ben finalizzata. D. Dolci ¹¹⁹

Un'idea di uno sviluppo rurale, che tramite l'educazione e la valorizzazione della natura potesse soddisfare le esigenze di tutti, sembra che fosse la base dell'azione dolciana in Sicilia. Lo stesso Galtung apprende dal laboratorio siciliano una lezione fondamentale, che sarà poi riportata nelle sue successive elaborazioni sulla teoria di uno sviluppo verde e attento all'ambiente.

I due amici e scienziati non sono casi isolati di intellettuali attenti ad uno sviluppo differente da quelli dominanti del tempo. Il dibattito internazionale sullo sviluppo e la riflessione sulla povertà sono argomenti centrali dell'epoca, con i quali sia Dolci che Galtung dialogano costantemente.

Intellettuali, scrittori, scienziati, sociologi, sensibili alle dinamiche dello sviluppo umano eco-sostenibile sono concordi nell'affermare la centralità della persona, dei gruppi sociali in un contesto che valorizzi e rispetti al massimo le necessità dell'equilibrio ecologico.

Diversi pensatori sostengono tesi simili a quelle di Dolci, che va così legittimando e confermando il suo pensiero sociologico di uno sviluppo differente grazie al contesto e all'attenzione del dibattito internazionale.

119 DOLCI D., *Inventare il futuro*, Laterza, Bari, 1968, p. 201.

All'interno del dibattito internazionale sullo sviluppo degli anni '70 e '80, che coinvolge direttamente l'attività e il pensiero di Dolci, ritroviamo le idee e il pensiero di Gustavo Esteva¹²⁰, che s'interroga sul termine e significato originario di sviluppo come inizio per la sua personale riflessione sulle conseguenze del modello dominante dal dopoguerra in poi.

La parola sviluppo nasconde la sua verità. Bisogna svelarne il segreto per trovare tutta la sua desolazione concettuale.

Esteva svela come l'invenzione del sottosviluppo fu una strategia per difendere il primato USA nel post-seconda guerra mondiale. Il termine "sottosviluppo", coniato da Truman nel discorso inaugurale del gennaio del '49, cambia le percezioni delle popolazioni del mondo. Due miliardi di persone, il 20 gennaio del 1949, diventano sottosviluppate. Questo annulla in un solo colpo le diversità tra le popolazioni, apportando un nuovo significato, una nuova identità, quella data dalla comunanza di non possedere qualcosa. Il termine sviluppo, invece di assumere il significato che voleva dargli Julius Nyerere¹²¹, intendendolo come mobilitazione politica di un popolo per raggiungere i propri obiettivi, viene a significare soltanto una cosa: subordinazione dei popoli sottosviluppati. Il dualismo e la polarizzazione tra chi comanda e chi è comandato è presto creato, grazie all'utilizzo di una sola parola nel modo sbagliato, come sinonimo di dominio.

Il termine *sviluppo* diventa quasi una metafora dalla storia contorta. Sembra, inizialmente, esclusivamente connesso alle proprietà genetiche biologiche di un essere di procedere verso una propria crescita; nel linguaggio corrente descrive un processo nel quale vengono liberate le potenzialità di un organismo. Qualche decennio più tardi si riconduce tale termine alla sfera sociale. Fino al significato che dal dopo guerra ha assunto: fase ultima delle genealogia umana, un processo illuminato verso la materialità e il pensiero unico. Niente può meglio descrivere il potere colonizzante della parola. Ma per le persone rimane solo un'accezione di ciò che non sono, una descrizione di una condizione indesiderabile e priva di dignità.¹²²

Il sottosviluppo è una creazione dello sviluppo, per i teorici sudamericani della dipendenza e di altre teorie atte a smontare ogni tentativo statunitense di legittimare la supremazia e la prevaricazione. Un tentativo di colonizzare l'anti-colonialismo tramite la violenza culturale.¹²³

120 Gustavo Esteva: negli anni '70 ministro per la pianificazione in Messico e ha pubblicato diversi libri di economia. Successivamente ha lasciato la carriera politica per lavorare con reti di iniziative di base in Messico.

121 Cfr. ESTEVA G. *Ibidem*.

122 Cfr. ESTEVA G., *Sviluppo*, in SACHS W., *Dizionario dello sviluppo*, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 1998.

123 Cfr. ESTEVA G., *ibidem*.

Storicamente, c'è stato un momento in cui si è tentato, a livello internazionale, di non ridurre lo sviluppo a mera crescita economica e incremento del reddito pro-capite; nonostante la tanto famosa quanto discutibile “teoria degli stadi di sviluppo” di Rostow. Negli anni settanta si perviene alla consapevolezza della insufficienza delle conseguenze dello sviluppo nei paesi poveri. Si assiste a un tentativo dell'ONU, nel 1970, di identificare un approccio unificato tra sviluppo e pianificazione per risollevare le persone più povere, incidendo su un cambiamento strutturale per l'equità sociale e la redistribuzione del reddito e della ricchezza. Tale progetto risulta però breve e infruttuoso in quanto incontra resistenze considerevoli.

Del 1974 la dichiarazione di *Cocoyoc*, con la quale si intende sviluppare l'uomo, non le cose, e agire verso cambiamenti strutturali, cominciando a comprendere il vero bisogno di diversità. Galtung parla in proposito di “sviluppi”, ogni popolo deve avere il diritto di avviare un suo proprio sviluppo. Sempre in quel periodo nascono altri tipi di approcci, come quello improntato al soddisfacimento dei bisogni di base (*Basic Needs*¹²⁴), o la proposta di sviluppo endogeno. Gli anni ottanta sono stati ricordati come il “decennio perso per lo sviluppo”. La maggior parte delle politiche elaborate e implementate sono state di marcato stampo neo-liberista. Negli anni novanta il dibattito internazionale e gli approcci si ispirano a due nuovi importanti orientamenti: quello sullo sviluppo sostenibile e quello sullo sviluppo umano.

Truman è riuscito nel suo intento. Lo sviluppo è stato messo in atto isolando la sfera economica da quella politica e sociale.¹²⁵ Tutto è stato visto alla luce della monetizzazione. Economicizzazione e colonizzazione sono divenuti sinonimi.

Stabilire un valore economico esige la svalutazione di tutte le altre forme di esistenza sociale. Trasforma le capacità in carenze, le comunanze in risorse, uomini e donne in manodopera mercificata, la tradizione in limite, la saggezza in ignoranza, l'autonomia in dipendenza. Trasforma le attività autonome, le abilità e le speranze, in bisogni la cui soddisfazione richiede la mediazione del mercato; si tratta di un dominio economico. Quando questa forma è stata recepita dall'opinione pubblica, ha trasformato le percezioni popolari dall'interno, cambiando il significato delle parole e delle acquisizioni precedentemente esistenti. I padri fondatori dell'economia hanno visto nella scarsità la chiave di volta della loro costruzione teorica; postulata come condizione universale della

124 GALTUNG J., *Human Needs as the Focus of Social Science*, Oslo 1977.

125 Cfr. ESTEVA G., *Sviluppo*, in SACHS W., *Dizionario dello sviluppo*, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 1998.

vita umana. La legge della scarsità implica scelte circa l'allocazione delle risorse, il problema economico per eccellenza, la cui soluzione è proposta dagli economisti attraverso il mercato. Polanyi ha dimostrato che la storia economica dell'Europa è la storia della creazione dell'economia quale sfera autonoma, scollegata dal resto della società.¹²⁶

Povertà è il risultato di una violenza culturale generata dalla volontà egemonica europea e statunitense del dopoguerra. L'industrializzazione e il mercato hanno voluto forzatamente creare una società interrelata, in cui tutti hanno lo stesso obiettivo: arricchirsi materialmente e desiderare la soddisfazione dei propri bisogni. *Bisogno* diviene così la misura, il mezzo, per controllare un solo tipo di sviluppo.

Principi di uno sviluppo alternativo:

Pensare che il mancato cambiamento sociale sia sempre e solo imputabile alla incapacità di sviluppare delle persone, categorie, classi, popolazioni più sofferenti, è ovviamente falso: le stesse persone o categorie, classi, popolazioni, quando siano eliminati i fondamentali impedimenti che li costringono come dal di sopra, hanno più facili possibilità di sviluppo. Pensare d'altronde che il mancato cambiamento sia sempre e solo imputabile a persone conservatrici, o categorie, classi, popolazioni, ed ai più o meno complicati intrighi messi da loro in atto, è altrettanto falso: e diminuisce il necessario senso di responsabilità, tende ad eliminare la necessaria analisi di quegli impedimenti allo sviluppo che possono essere presenti in chi è oppresso. D. Dolci¹²⁷

Contare sulle proprie forze (self-reliance)¹²⁸

Gli approcci normativi allo sviluppo si differenziano da quelli positivi, in quanto esaminano lo sviluppo non in base a come è nella realtà, bensì in base a come dovrebbe essere. Un fattore importante alla base di tali approcci, basati più sul “dover essere” che

¹²⁶ POLANYI K., *La grande Trasformazione*, Einaudi, Torino, 1974 citato in SACHS W., *Dizionario dello sviluppo*, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 1998, p.369.

¹²⁷ DOLCI D., *Inventare il futuro*, Laterza, Bari, 1968, p. 202.

¹²⁸ Cfr. SACHS W., *Dizionario dello sviluppo*, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 1998; IPRI (ISTITUTO ITALIANO DI RICERCHE SULLA PACE), *I movimenti per la pace I, Le ragioni e il futuro*, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 1986.

sull'“essere”, è la non democraticità del sistema economico dominante. Nessuno ha mai scelto, attraverso libere elezioni, il paradigma attuale della modernizzazione. Esso dà per scontato che il capitalismo industriale sia un desiderio di tutte le società.

Le teorie normative non sono meno importanti di quelle positive, perché danno una visione socialmente più equa dello sviluppo. Attraverso la costruzione di teorie alternative e attraverso l'azione umana politica si può, così, dirigersi verso sentieri meno dolorosi rispetto all'attuale modello di sviluppo. Tra le maggiori fonti di una visione diversa o alternativa dello sviluppo è giusto citare il Rapporto della Fondazione *Dag Hammarskjöld* del 1975, preparato in occasione della settima sessione straordinaria dell'assemblea generale delle Nazioni Unite¹²⁹. Vanno ricordati anche il dossier sullo sviluppo alternativo dell'*International Foundation for Development Alternative* (IFDA), la rivista “Alternatives” pubblicata dall'*Institute for World Order* (New York) e il *Centre for the Study of Developing Societies* (Delhi). Alcuni tra gli approcci alternativi allo sviluppo più radicale si rifanno alla teoria gandhiana e alla filosofia buddista. Altri approcci sono provenienti dall'ala teorica marxista e dai teorici della dipendenza latinoamericani.

Un esempio, più famoso di altri, di approccio normativo allo sviluppo è la *Dichiarazione di Cocoyoc* in Messico del 1974. Qui viene riconosciuto che i problemi che coinvolgono l'umanità, sullo sviluppo e le risorse, si annidano nelle strutture economiche, sociali e nel comportamento tra e interno agli Stati.

Per la dottrina dello sviluppo *diverso* o *alternativo* definita dalla rivista “Development Dialogue” lo sviluppo dovrebbe essere:

- orientato ai bisogni (materiali e non)
- endogeno
- che fa perno sulle proprie forze
- ecologicamente valido
- basato su trasformazioni strutturali

Nell'approccio alternativo non esiste alcun sentiero universale di sviluppo: ciascuna società deve trovare una propria strategia.

Quello di *Self-Reliance* è un concetto affrontato all'interno del dibattito normativo internazionale degli anni '70. Esso viene concepito in modi differenti. Intanto come “stato

¹²⁹ Cfr. IPRI (ISTITUTO ITALIANO DI RICERCHE SULLA PACE), *I movimenti per la pace I, Le ragioni e il futuro*, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 1986.

naturale” presente in ogni società del passato. Ciò vuol dire che, precedentemente alla divisione del lavoro internazionale e alla dipendenza reciproca degli ultimi secoli, ogni società conosceva, in diverse forme, una propria autonomia e indipendenza. Un altro caso può essere dato dall'obbligo, per una società, di produrre per accedere agli scambi internazionali: nel caso in cui una società non abbia più a disposizione le risorse da scambiare, può fare leva su questa proprietà di auto-realizzazione per mantenersi isolata e in vita. Un terzo esempio di *Self-Reliance* può essere dato dalla scelta dei membri di una comunità, che decidono di attuarla nel momento in cui le condizioni di dipendenza sono insopportabili (la fuga degli schiavi negli altipiani della Giamaica, ad esempio)¹³⁰. Infine, essa può essere una precisa strategia di sviluppo, svincolandosi dal più ampio sistema di divisione internazionale del lavoro.

Quest'ultimo approccio è il punto di forza, nonché la strategia preferita dai teorici della dipendenza, in quanto l'autonomia è l'esatto contrario della dipendenza. Esperienze passate vengono ricondotte a questo tipo: è il caso dell'India di Gandhi, della Tanzania dopo la dichiarazione di *Arusha* del '67 di Julius Nyerere e della Cina al tempo di Mao.

Il concetto del “contare sulle proprie forze” viene fuori già nel 1970 durante la conferenza di Lusaka dei paesi non allineati ed è stato, successivamente, rielaborato nella conferenza di Georgetown. È quindi comparso prima della teoria sul Nuovo Ordine Economico Internazionale, che premeva più sulla cooperazione tra gli Stati e sugli scambi più equi. Così, durante gli anni '70, vengono alla luce due punti di vista o atteggiamenti: uno più prudente basato sulla dichiarazione di *Cocoyoc* e sul NOEI, che prevedeva relazioni più simmetriche e miglioramento negli scambi, un altro più duro che sottolineava l'importanza di fare affidamento sulle proprie forze a livello nazionale.

Johan Galtung rielabora tale approccio come complessiva strategia di sviluppo¹³¹ seguendo tredici ipotesi:

- 1) Mediante la *Self-Reliance*, avverrà un cambiamento delle priorità, a favore della produzione di quei beni che soddisfano i **bisogni** fondamentali dei più diseredati.
- 2) Mediante la *SR*, viene garantita una **partecipazione** di massa.
- 3) Mediante la *SR*, i fattori **interni** sono utilizzati molto meglio.
- 4) Mediante la *SR*, si stimola la **creatività**.
- 5) Mediante la *SR*, le condizioni **locali** verranno tenute in maggiore considerazione.
- 6) Mediante la *SR*, lo sviluppo sarà maggiormente **diversificato**.

130 Cfr. IPRI (ISTITUTO ITALIANO DI RICERCHE SULLA PACE), *I movimenti per la pace I, Le ragioni e il futuro*, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 1986;

131 GALTUNG J. – O' BRIEN P. – PREISWERK R.(a cura), *Self Reliance, A strategy for Development*, cit., p. 25-36.

- 7) Mediante la *SR*, ci sarà minore **alienazione**.
- 8) Mediante la *SR*, verrà raggiunto più facilmente l'**equilibrio** ecologico.
- 9) Mediante la *SR*, le principali esternalità vengono **internalizzate** o consegnate ai vicini dello stesso livello.
- 10) Mediante la *SR*, si pongono le basi per la **solidarietà** tra compagni di lavoro.
- 11) Mediante la *SR*, aumenta la capacità di **resistere** alle manipolazioni dovute alla dipendenza commerciale.
- 12) Mediante la *SR*, aumenta la capacità di **difesa** militare del paese.
- 13) Mediante la *SR*, si riducono a un rapporto più **paritario** i paesi attualmente centrali e periferici.¹³²

Esistono, per Galtung, anche rischi e ipotesi negative, o casi d'inapplicabilità di una strategia *Self-Reliance*. In ogni caso, se ben applicata, tale prospettiva implica trasformazioni strutturali fondamentali. Un completo ritiro dall'ordine economico internazionale è un'opzione poco realistica, ma che può essere analizzata quantomeno concettualmente, sulla base dei problemi rispetto alle *dimensioni*, ai *livelli* e al *grado*.

Il problema delle *dimensioni* dello sviluppo economico è stato trascurato sia dalla teoria liberale che da quella socialista. La prima, aperta senza limiti agli scambi produttivi tra i paesi, e la seconda, legata all'esperienza dell'Unione Sovietica, che può venire estesa solo a un esiguo numero di paesi; specializzazione produttiva da un lato e autarchia e mercato nazionale dall'altro.

W. G. Demas¹³³ propone un'applicazione della teoria dell'auto-realizzazione a livello regionale, in quanto le trasformazioni strutturali necessarie sarebbero difficili al livello dei piccoli paesi caraibici che lui analizza. Egli auspica pertanto un'integrazione regionale a livello di mercato comune. L'economista Clive Thomas¹³⁴, dando il suo contributo al dibattito caraibico sullo sviluppo, respinge il regionalismo proponendo una pianificazione delle piccole economie verso un socialismo autonomo. Dalla scuola della dipendenza egli prende in prestito il motivo del sottosviluppo: divergenza tra uso e risorse, tra domanda interna e bisogni della comunità. Obiettivo fondamentale di una strategia che fa perno sulle proprie forze sarà quello d'invertire il processo e arrivare a una convergenza tra uso delle risorse interne e domanda interna. Questa è la prima regola della pianificazione. La

132 Cfr. GALTUNG J., *Self-Reliance, A Strategy for Development*, London, 1980.

133 W.G. DEMAS, *The Economics of Development in Small Countries with Special Reference to the Carribean*, McGill University Press, Montreal 1965.

134 C. THOMAS, *Dependence and Trasformation. The Economics of the Transition to Socialism*, M-R Press, New York 1974.

seconda è la convergenza tra bisogni fondamentali e domanda; pertanto c'è bisogno di una pianificazione dei consumi che miri all'espansione della gamma dei beni di consumo collettivi, per ridurre il ruolo distributivo del mercato.

Andrebbe anche razionalizzata l'agricoltura e favorita l'industria nazionale. Thomas supera il conflitto tra industria e agricoltura, non solo grazie a un'alleanza tra operai e contadini, ma anche grazie all'idea che l'industrializzazione sia un processo sociale necessario per consentire alla società di dominare l'ambiente materiale e porlo al servizio dei propri bisogni; inoltre, immaginando un sistema socialista che conduca alla nascita di cooperative agricole e fattorie di stato. I beni materiali fondamentali saranno così prodotti esclusivamente con risorse interne e la tecnologia sarà in grado di soddisfare il criterio importante dell'orientamento verso l'interno. Infine Thomas spera in una riconsiderazione dei *leader* politici del terzo mondo che, giudicati, con criteri euro-americani, vengono spesso visti negativamente.

Il problema dei *livelli* non è nuovo al dibattito internazionale sullo sviluppo. La *Self-Reliance* non deve essere confusa con l'autarchia, ma è piuttosto un prerequisito a una sincera cooperazione, basata sul principio di reciprocità.

Galtung ha disegnato un modello che si affida alle proprie forze a tutti i livelli, con molti centri e nessuna periferia. L'importante è non dimenticare nessun livello sociale. L'auto-realizzazione deve avvenire allo stesso tempo a più livelli: locale, nazionale e regionale. A livello regionale, l'esempio è quello del raggruppamento regionale del terzo mondo (cooperazione sud-sud). A livello locale, tale approccio si esplica nelle rivendicazioni di produzione endogena e di auto-realizzazione, grazie all'uso delle risorse esclusivamente interne. A livello nazionale, la teoria è tradizionale e ben conosciuta. Uno stato forte e una buona pianificazione non sono due elementi necessariamente inscindibili. È possibile pianificare a livello nazionale, basandosi sul coordinamento delle piccole unità produttive che nascono a livello locale. Nessuna autarchia, né eccessivo centralismo. Per Galtung, al fine del contare sulle proprie forze, bisogna combinare tutti e tre i livelli: per il cambiamento, bisogna approfittare dei momenti di debolezza dei responsabili della dipendenza e non basta agire solo al livello regionale, come auspica il NOEI.

Il problema del *grado*: per far sì che un sistema economico si trasformi in modo da far affidamento esclusivamente sulle proprie forze, si richiedono profondi cambiamenti strutturali e, inoltre, vi è sempre una connessione tra aggiustamenti strutturali e individuali. Il sistema in cambiamento modificherà le strutture e condizionerà in maniera differente le singole persone. Per questo motivo le strategie di SR pongono la partecipazione

democratica come elemento fondamentale.

Bisognerà anche garantire l'interdipendenza globale, ormai un dato di fatto. Il concetto di autonomia dovrà allora riguardare le scelte politiche e lo scambio dovrà avvenire soltanto tramite una selezione precisa degli attori internazionali. La partecipazione *selettiva* al sistema internazionale potrà garantire, secondo il Rapporto della Fondazione *Dag Hammarskjöld*, le capacità endogene di uno stato, insieme alle relazioni paritarie e cooperative con altre comunità.

La partecipazione *selettiva* al sistema internazionale deve essere flessibile e adattarsi sia a ciascun paese e alle proprie peculiarità, che ai diversi momenti interni ad ogni paese. Alcuni strumenti per facilitare questa strategia possono essere elencati:

- 1) L'esistenza di un livello minimo di collegamenti esterni per mantenere il processo di sviluppo.
- 2) L'esistenza di un livello massimo di collegamenti esterni, superato il quale non può essere conservata un'effettiva sovranità.
- 3) L'esistenza di collegamenti positivi che rafforzano la strategia del contare sulle proprie forze.
- 4) L'inesistenza di collegamenti negativi che indeboliscono questa strategia.

Bisognerà verificare e analizzare ognuno di questi criteri per creare una vera strategia di partecipazione *selettiva*, che promuova il puntare sulle proprie forze ad ogni livello. Ciò richiederà la conoscenza del processo di sviluppo in ogni paese e una teoria che spieghi quali sono gli elementi che negano e quelli che favoriscono una reale *Self-Reliance*.

I bisogni fondamentali (basic needs)

La storia di tale concetto è legata al dibattito internazionale degli anni '70, soprattutto nella sede del ILO (Organizzazione Internazionale del Lavoro). Non avendo, la crescita economica, eliminato la povertà, molteplici contributi intellettuali hanno delineato un approccio orientato alla soddisfazione dei bisogni primari degli individui. Questa idea non è nuova nella teoria della pianificazione socialista dello sviluppo, né in quella della dipendenza nei paesi latinoamericani. Esistono anche delle esperienze pratiche, come i programmi di sviluppo strategici in Cina e Tanzania. Probabilmente, è stato il dibattito

avvenuto a Bariloche (AR) sulle alternative di sviluppo globale, che ha elevato tale approccio a vera e propria teoria dello sviluppo e a criterio normativo per la valutazione delle differenti strategie. L'ILO ha sempre ritenuto importante tale prospettiva teorica e l'ha portata avanti anche nel 1976, in occasione della conferenza sul *World Employment*. In quest'occasione, si adottò una *Declaration of Principles and Programme of Action for a Basic Needs Strategy of Development*.

Negli anni '70 anche la Banca Mondiale comincia ad apprezzare tale teoria fino a istituire una propria versione modificata, in cui crescita e redistribuzione non venivano presentate come antagoniste, bensì complementari. Si riuscì persino ad arricchire il modello di crescita grazie all'introduzione di alcuni indicatori sociali.

L'approccio dei *Basic Needs* ha bisogno di alcune specificazioni concettuali in quanto esistono differenti filoni di pensiero in materia. I bisogni possono essere soggettivi e oggettivi. I primi rispondono a una interpretazione storicamente condizionata e devono venire esaminati nel contesto di specifici sistemi sociali, mentre i secondi ricercano più una universalizzazione concettuale e sono quindi quantificabili e misurabili. Tale diversità di punti di vista risponde più a una distinzione tra approcci: quello positivistico e quello normativo delle scienze sociali. Nascono, così, due visioni che rispondono a diverse modalità di intendere il metodo scientifico. Infatti se l'*approccio dei bisogni materiali fondamentali* fa riferimento a quei bisogni indispensabili in tutte le società e si occupa principalmente del rapporto tra redistribuzione e crescita, l'*approccio dei bisogni umani fondamentali* (che a noi interessa maggiormente) si occupa soprattutto dei valori sociali nelle differenti culture, è un concetto più qualitativo che in parte rientra nella filosofia e nella religione.

In ogni caso è sbagliato separare i due approcci. Grazie a entrambi, l'idea dei bisogni fondamentali è in sintonia con la tendenza generale che si registra nella teoria dello sviluppo, secondo la quale certi concetti quali “approccio comune”, “contare sulle proprie forze”, “eco-sviluppo” e “bisogni fondamentali” entrano a far parte della terminologia e del pensiero, dando vita a una matura filosofia dello sviluppo.

Per Johan Galtung, una scuola di uno sviluppo diverso deve ricondurre i bisogni fondamentali alle condizioni di vita e non ai suoi prerequisiti. Sulla base di ciò sceglie quattro categorie di bisogni umani (*sicurezza, benessere, libertà, identità*; con l'equilibrio ecologico come prerequisito fondamentale). Lo scienziato norvegese sottolinea come il problema dello sviluppo sia sfaccettato e nessun paese del mondo può sostenere di essere

sviluppato sotto ogni aspetto.¹³⁵

Successivamente agli anni '70, la *rilevanza* del dibattito sui bisogni fondamentali comincia a perdere d'attenzione. I rischi di non alleviare la povertà, concentrando gli aiuti solo sulle *élite* dei paesi del terzo mondo e l'illusione della mancata attuazione di una vera strategia di uno sviluppo diverso, fanno perdere importanza e forza attrattiva a questo concetto anche al vertice di Cancun del 1981. La motivazione principale è che la teoria positiva sui bisogni materiali rischia, poi, nella pratica, di portare avanti progetti meramente assistenziali. Quella normativa sui bisogni umani fondamentali, invece, viene un po' esclusa dal dibattito in quanto vede lo sviluppo più orientato agli individui che alle "cose" (istituzioni, strutture, sistemi, ecc.).

Altro importante principio relativo a uno sviluppo diverso è l'indicazione, da parte della teoria normativa sui *bisogni umani fondamentali*, di *limiti interni* allo sviluppo, fissati dalle esigenze degli individui, e *limiti esterni*, fissati dai principi dell'ecologia.

Il dibattito sullo sviluppo basato sui bisogni umani e l'auto-realizzazione rispecchia la prospettiva del lavoro pratico di Dolci in Sicilia. Danilo fin dagli anni '50 si batte per far avere alla gente di Partinico e Trappeto le immediate cure, nutrimento e servizi sanitari adeguati. Egli desidera e rivendica proprio il fatto che ogni persona abbia la possibilità di un lavoro e una casa dove vivere. I banditi, i disoccupati, le prostitute, gli orfani, sono esattamente coloro ai quali viene negata la possibilità di un'esistenza dignitosa. Dolci individua tali miserie nella violenza dei rapporti tra politica e popolazione, nei nessi malati del virus del dominio presenti in terra siciliana; proprio la logica clientelare legale e quella clientelare-mafiosa illegale sono l'ostacolo principale allo sviluppo dell'isola.

La prospettiva di Danilo Dolci è forse poco compresa ai più. Egli alterna pubblicazioni di libri all'organizzazione di manifestazioni e scioperi, ma non può essere identificato con nessun partito. La piena occupazione può garantire lavoro e bisogni di base, autonomia dei villaggi e delle comunità, uno sviluppo vicino a quello di cui vivevano già la persone, che sia rurale ed agricolo, che venga dalla gestione dell'acqua e delle terre fertili. Dolci immagina uno sviluppo rurale perché è quello che può garantire ai siciliani la vita, senza bisogno di particolari spese per industrializzare o modificare il territorio. La povertà non è la miseria. Si può essere poveri e vivere dignitosamente, la campagna e la raccolta permettono una vita semplice, ma attenta alla valorizzazione delle comunità e degli individui. Esperti di caratura internazionale si occupano anche di questo argomento, e Danilo trova conferme delle sue intuizioni all'interno del pensiero di sociologi e studiosi di

135 Cfr. GALTUNG J., *Human Needs as the Focus of Social Science*, Oslo 1977.

tutto il mondo. A tal proposito scrivono Ivan Illich e Rahnema¹³⁶. Dolci prova a creare le condizioni di un modello di sviluppo differente a quello che si va delineando nell'occidente liberalista e nell'est comunista. La sua visione è più vicina alle social-democrazie del nord Europa, ma con uno spiccato accento alla partecipazione di tutti, e per questo c'è bisogno di cambiamenti strutturali; in un mondo vecchio, oppressivo, clientelare, il cambiamento strutturale appare una rivoluzione. La rivoluzione di Danilo avviene dal basso e con metodi nonviolenti: sono le persone insieme che, organizzandosi, fanno pressione sulla società e sulla politica per ottenere uno sviluppo economico che sia alternativo. Un occhio di riguardo alla natura, il cuore orientato al servizio per il prossimo e l'intelletto umano al servizio della cooperazione e della gestione delle risorse, valorizzare tutto ciò che è interiore ad ogni zona del mondo, ad ogni persona, ad ogni gruppo umano è la chiave per comprendere Danilo Dolci.

Le idee di capitale umano, naturale e sociale si intuiscono già negli anni '50, '60, ma prenderanno, più tardi, la forma di un valore dell'ideologia capitalista, che pensa esclusivamente sotto la forma di una monetizzazione di qualsiasi esternalità dell'attività economica.

L'industria crea il movimento operaio e rafforza il ruolo dei sindacati. Dolci vede questa lotta giusta ma egli, agendo sulla strada della nonviolenza, vuole creare un'alternativa costruttiva, insieme a criticare il modello dominante; è consapevole che la lotta operaia sia fondamentale ma per lo meno altrettanto lo è tentare un'alternativa nella periferia, dove ancora c'è la speranza che la modernità della fabbrica non arrivi così presto. L'humus della campagna è luogo di esperimento della nonviolenza, della terza via meridionalista che vive il risveglio delle coscienze e della partecipazione democratica come l'unica strada percorribile. L'educazione sarà infatti tema centrale in Dolci dalla fine degli anni '60.

Il dibattito sulla povertà

Fa parte del panorama mondiale politico anche la riflessione sulla povertà e la critica al modello di sviluppo. Esponenti importanti ne sono Ivan Illich, l'iraniano economista M. Rahnema, i pensatori Jean Robert e Gustavo Esteva, vicini allo zapatismo. Ciascuno di loro avanza una critica al modello di sviluppo dominante, al predominio del mercato e alla

¹³⁶ Rahnema fu ministro del governo iraniano alla fine degli anni '60. Dopo aver lasciato il paese ha insegnato all'Università di Berkeley approfondendo la sua critica alla teorie dello sviluppo.

creazione dei bisogni materiali e imposti dall'alto, da una produzione industriale che necessita continuo consumo, senza attenzione alla distribuzione della ricchezza e all'impoverimento di vaste zone del mondo. Si perde così di vista la differenza, la biodiversità naturale e sociale dei vari modi di vivere nel mondo la povertà e la comunità. La differenza è la chiave del cambiamento e del dialogo per migliorare; anche in biologia, nel DNA, e in fisica, nello scambio di calore. Perdere gli stili diversi delle società umana nel rapportarsi al mondo e alla natura, conduce a un pensiero unico dominante e ad un unico modo di fare che indebolisce l'umanità a scapito della natura che ci ospita. La terra e la centralità dei valori etici e delle leggi naturali devono essere il perno di un mondo nuovo; Dolci le chiama relazioni, nessi, sta tutto lì: nel concepire esiste un modo di relazionarsi essenzialmente rispettoso e nonviolento, che valorizza le parti concedendosi l'un l'altra di sbocciare insieme. Questo modo di relazionarsi è simile al rapporto tra l'ape e il fiore¹³⁷, in natura si chiama simbiosi e consentirebbe agli uomini di ritrovare un profondo equilibrio fisico e spirituale con lo spazio circostante; Galtung sostiene esattamente la stessa cosa nel suo pensiero sullo sviluppo economico-sociale.¹³⁸

Il pensiero di Dolci e l'esperienza fatta in Sicilia fanno maturare in Galtung un pensiero ricco ben articolato. Egli dà un approccio scientifico profondo al suo pensiero nella sua ricerca di uno sviluppo verde e centrato sui bisogni, l'autonomia e la centralità della natura. Il loro pensiero si specchia in teorie di altri grandi pensatori a loro contemporanei.

Majid Rahnema: come distinguere la povertà dalla miseria

Il linguaggio serve a manipolare o liberare. La differenza tra la condizione di povertà e di miseria è nata proprio da una manipolazione culturale nell'uso della parola. Il linguaggio che altera il senso del discorso, verso una omologazione concettuale della povertà, impedisce qualsiasi riflessione sui modi di vivere così diversi dei popoli del mondo¹³⁹. Crea un pensiero unico che serve a imporre, a molteplici modi di essere e di vivere, un unico imperativo di un sistema di produzione egemonico. Così, estrapola il concetto di *bisogni* da qualsiasi contesto storico, umano e culturale, per metterlo al servizio di un'economia di

137 Cfr. DOLCI D., *Nessi fra esperienza etica e politica*, Roma, Piero Lacaita Editore, 1993 e DOLCI D., *Palpitare di nessi*, Armando, Roma, 1985.

138 Cfr. GALTUNG J., *Pace con mezzi Pacifici*, Milano, Esperia Edizioni, 1996; GALTUNG J., *The politics of Self-Reliance*, Oslo 1976; GALTUNG J., *Human Needs as the Focus of Social Science*, Oslo 1977.

139 M. RAHNEMA, J. ROBERT, *La potenza dei poveri*, Jaca Book, Milano 2010.

espansione e profitto. Il modello, quando promette ai poveri futuri lussi e comodità, distrugge ogni ipotesi o pensiero differente su un possibile stile di vivere e vedere il *bisogno* e l'organizzazione sociale.

Oggi, il sistema economico che ha prodotto, più di ogni altro, miseria e dipendenza, ha fatto sì che sia quasi impossibile tornare a pensare quella povertà considerata ricchezza in quanto semplice, conviviale e diversificata.

Secondo Majid Rahnema e Jean Robert quantificare e cercare di misurare la povertà non fa altro che umiliare e mistificare le vite e i comportamenti che sono dietro ad ogni organizzazione sociale e familiare. La povertà non può essere economicamente misurata, esattamente come l'essere umano non può essere visto esclusivamente come forza lavoro di un mercato che tenta di imporre le sue leggi ad ogni cosa.

Il pensiero economico da solo non può bastare per affrontare la miseria, ma da solo è sufficiente per crearla. George Simmel, più di 60 anni fa, rivelò una verità incontestabile: “se l'assistenza dovesse fondarsi sugli interessi del povero, in linea di principio non ci sarebbe alcun limite quanto al trasferimento di ricchezza a favore del povero, un trasferimento che porterebbe all'eguaglianza fra tutti”.¹⁴⁰

E' impossibile definire la povertà in maniera generale e universale. Non può che essere considerata nel suo contesto storico e culturale. In realtà il *povero* corrisponde a quello che nella maggior parte delle società umane è stato l'*uomo comune*. Definirlo in base al punto di vista del ricco: come mancanza, è dare una visione miope di un fenomeno che storicamente ha toccato e fatto parte dell'umanità stessa, nelle sue molteplici condizioni. Si rischia di non vedere la potenza (o *potentia*¹⁴¹) del povero; significa dimenticare che la persona comune che non è stata sradicata, acculturata di forza o dislocata in ambienti estranei, è portatrice di una capacità, di una potenza di agire o *potentia*, la cui perdita sarebbe grave per l'intera umanità.¹⁴²

Il termine arabo-persiano *faqr o qana'at* (letteralmente: “contentezza nella povertà e nel ritegno”) indica questa potenza dei poveri che, con innumerevoli forme culturali, può essere considerata un modo di *vivere* e di *essere*, comune a tutte le civiltà storiche. Essa, si può dire, è anche l'arma che i poveri posseggono per sventare le minacce della miseria.¹⁴³

Spinoza distingueva la *potentia* (potenza) dalla *potestas* (potere). La *potentia* è il dominio

140 V. GEORG SIMMEL, *Der Arme*, in Id. *Soziologie*, Duncker & Humblot, Munchen-Leipzig 1923; tr. it., *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano 1989, pp. 393-426; citato in RAHNEMA M., ROBERT J., *La potenza dei poveri*, Milano, Jaca Book, 2010, p. 43.

141 È immediato il richiamo al “potere” di Danilo Dolci, la capacità insita ad ogni individuo di realizzare e realizzarsi.

142 Qui il confronto con il concetto di *potere* di Danilo Dolci è inevitabile ed immediato.

143 RAHNEMA M., ROBERT J., *La potenza dei poveri*, Milano, Jaca Book, 2010.

e la pienezza *interiori*, mentre la *potestas* è un potere *esteriore* la cui essenza è l'esercizio di una forza sugli altri¹⁴⁴. “Il potere è spesso una mancanza di potenza, ecco perché chi lo esercita è interiormente tanto miserabile¹⁴⁵”. Non si può parlare di povertà se non si fa una distinzione tra dimensione interiore ed esteriore. E la sua comprensione non può prescindere dalle relazioni tra le persone. Il rapporto, le relazioni percepite tra microcosmo e macrocosmo, il faccia a faccia, sono le dimensioni negate dalle scienze che andrebbero recuperate. Scienza e moderna teoria politica hanno ridicolizzato ed espropriato le condizioni dell'umanità da tali elementi: la fisica non ne ha percezione, la biologia osserva ciò che non è più in vita, l'anatomia studia un corpo come esiliato e astratto, estrapolato dal contesto in cui vive, la medicina non tollera le visioni alternative, la politica si fonda su rapporti di dominio, la scienza economica è cieca. Il povero è quello che in realtà è il misero oggi, e che passa sotto la lente di economisti, assistenti sociali e scienziati: la miseria moderna è l'etero-definizione di una povertà non compresa. La vera povertà deve essere intesa come la *capacità di sussistenza* non considerata, che ha permesso per secoli ai poveri di sfuggire alla miseria. Ed è proprio la presenza di tale caratteristica che traccia la differenza tra *miseria* e *povertà*.

Non può esistere una definizione universale di povertà, perché inficia il multiforme significato concettuale che la povertà può avere nelle sue più diverse caratteristiche. Il pensiero unico crea la povertà economica, che è la vera miseria in quanto depreda della dignità di un'esistenza semplice. Il culto dell'*avere* a detrimento dell'*essere* è la violenza dell'imposizione occidentale di una società mercificata.

Per comprendere la povertà e la differenza culturale tra i modi di vivere umani nella storia, si potrebbe fare riferimento a tre modelli di povertà: i primi due sono i modi di vivere semplici che i poveri hanno saputo inventare e praticare pressoché ovunque e nei millenni. Il terzo contrasta coi primi due, in quanto riguarda la povertà modernizzata, di cui parla Ivan Illich, come condizione endemica alle società di consumo dominate dalle leggi del mercato.

Le prima è la *povertà conviviale* come modo di vivere insieme, fondato sulla semplicità e la frugalità, la condivisione e il senso di equità e rispetto per il prossimo. Per J. Proudon è la condizione normale dell'essere umano nella civiltà¹⁴⁶. Riguarda esattamente quel termine arabo (*qana'at*) che esprime la virtù di essere contenti di ciò che si ha. Nelle società

144 Anche questa differenza di Spinoza ricorda molto la differenza tra *potere* e *dominio* tanto cara a Dolci. Il secondo presuppone l'uso della violenza, il primo è l'espressione delle proprie capacità interiori.

145 RAHNEMA M., ROBERT J., *La potenza dei poveri*, Milano, Jaca Book, 2010, p. 47.

146 Cfr. RAHNEMA M., ROBERT J., *La potenza dei poveri*, Milano, Jaca Book, 2010.

tradizionali era un patrimonio della comunità e manteneva la coesione sociale. L'arte di vivere, semplice e austera, ha rappresentato in tutti i tempi l'arma in più dei poveri per combattere la minaccia della miseria.

La seconda è la *povertà volontaria*, che condivide gli stessi principi ma non è un modo in cui una comunità si organizza, bensì una scelta volontaria e personale da parte di individui eccezionali e illuminati (Socrate, Gesù, Francesco d'Assisi, Tommaso d'Aquino). È una scelta morale, etica e religiosa che deriva dalla consapevolezza che *l'essere* è meglio che *l'avere*.

La terza, la *povertà modernizzata*, nasce dalla rottura sociale e storica seguente alla rivoluzione industriale. La produzione di nuovi bisogni ha modificato le precedenti percezioni della ricchezza e della povertà. Moderne società di mercato hanno disintegrato le norme culturali che permettevano di distinguere il necessario dal superfluo. La povertà modernizzata è, così, il risultato di un nuovo ordine produttivo e dai miraggi indotti dall'economia. Questa aspira al benessere materiale ma, nello stesso tempo, crea disuguaglianze sempre maggiori e scarsità. La vera miseria risiede nelle false speranze dei poveri di possedere lo stile di vita dei ricchi. L'incapacità, per essi, di comprendere le ragioni della loro crisi esistenziale sta nella complessa macchina produttiva mondiale che anestetizza le menti e conduce verso un'esistenza basata su ciò che non si ha; lo spettro della scarsità crea alienazione e perdita dell'autonomia che permetteva ai poveri di vivere nella dignità.

Il linguaggio dell'economista, fatto di cifre, riduce ciò che è buono, sufficiente o superfluo in valori astratti, universali e intercambiabili. Esso è incapace di capire la natura delle diverse arti di vivere e di coglierne il significato vero. È essenziale rispettare le dimensioni culturali e storiche del modo di vivere, per non ridurlo a semplificazioni ingannevoli. La "guerra" mondiale dello *sviluppo*, per Ivan Illich, ha fatto miliardi di vittime sotto lo *status* di ricettori di aiuto e di assistenza nelle nazioni *in via di sviluppo*.

Danilo Dolci e Kumarappa fanno riferimento proprio ad uno stile di vita diverso. Basato su uno sviluppo endogeno e sulla possibilità di un'autonomia come auto-sviluppo, di cui parla Galtung. La forzata industrializzazione e urbanizzazione della massa nelle grandi città è il risultato dello sviluppo capitalistico dominante, che non permette alla gente di continuare a vivere la povertà della campagna, che è ricchezza di vita comunitaria e di auto-gestione territoriale, attraverso istituzioni decentrate e comunicanti con il resto della società.

L'etero-definizione del povero da parte del potere esterno comporta anche la definizione di una *soglia di povertà*, facendone una condizione astratta, disincantata e *quantificabile*; il

povero è caratterizzato da ciò che *non ha*, piuttosto che da ciò che è.¹⁴⁷

La ricchezza è la madre della miseria. I casi di industrializzazione massiccia della storia hanno visto arricchirsi moltissime persone, ma c'è stata sempre una parte della popolazione, soprattutto rurale o emarginata, che ha vissuto nella nuova povertà. La povertà di chi ha perso il senso delle relazioni e della comunità, che spera in un benessere materiale e che è incapace di portare avanti una vita dignitosa, come la precedente povertà conviviale garantiva.¹⁴⁸

Il ricco lo è perché crea povertà nell'altro. Una vera scissione sociale che tende a polarizzare, a creare un forte dualismo strutturale tra chi vive nel benessere e chi porta avanti con fatica, fisica e psicologica, un'esistenza caratterizzata da uno stato d'inconsapevolezza della propria condizione. La povertà modernizzata crea povertà nell'animo, insicurezza e senso di impotenza. Tutte cose inesistenti nel tipo di povertà conviviale delle società passate.

La *dottrina economica* dominante ha creato una legge unica e universale. Tale legge “spiega” perché i ricchi diventano più ricchi e i poveri vanno in miseria. E' la *legge della scarsità* e comporta la *triade ricchezza-povertà-miseria*.

*Non appena varata, la parola scarsità permise di riformulare i paradossi della relazione fra povertà, miseria e ricchezza. Figlia della miseria, la scarsità insegna ai poveri la disciplina del lavoro. In tal modo, si tramuta in abbondanza che trasforma a sua volta in nuove scarsità; sotto forma di nuovi bisogni socialmente fabbricati che la limitatezza dei mezzi dei poveri non permetterà mai di soddisfare tutti. Cerchio della scarsità: la scarsità-povertà fa da pungolo alla produzione; ne deriva un'abbondanza senza precedenti di beni materiali; la scarsità-ricchezza genera allora nuove forme di miseria, e così via in una spirale senza fine.*¹⁴⁹

La scarsità, secondo la tradizione liberista, genera violenza, né è l'unico motivo, ma allo stesso tempo è l'unico rimedio a questa violenza (penuria, miseria, vizio, invidia). La scarsità fa violenza all'uomo, e questa violenza lo incita alla produzione.

Ma non è possibile alleviare l'effetto di una legge naturale per mezzo di una legge umana.

147 Cfr. RAHNEMA M., *ivi*.

148 Cfr. RAHNEMA M., *ivi*.

149 M. RAHNEMA, *Quando la povertà diventa miseria*, p. 207-208 citato in RAHNEMA M., ROBERT J., *La potenza dei poveri*, Milano, Jaca Book, 2010, p. 59.

La critica di Ivan Illich alla teoria dei bisogni

Secondo Ivan Illich ¹⁵⁰, un secolo è il tempo che è servito all'uomo per evolversi dall'*homo oeconomicus* all'*homo miserabilis*. Prima della *Guernica* di Picasso, dell'orrore di cui è capace l'umanità, magistralmente rappresentato, l'uomo aveva vissuto in povertà per centinaia di secoli. Dopo la *Guernica*, soltanto la luce elettrica, i vestiti e i bisogni della gente, chiamati “bisogni e servizi” hanno avuto importanza. L'organizzazione umana si dà un obiettivo globale, estirpare la povertà tramite il soddisfacimento dei bisogni; ma quali bisogni? Quelli definiti dalle organizzazioni mondiali monetarie, finanziarie e politiche, accomunate da un'unica cultura e un'unica mentalità: quella del nord-ovest del mondo.

Così, abbiamo perso la percezione dell'importanza dell'*arrabattarsi*, secondo Illich. Secoli nei quali l'uomo, dignitosamente, ha cercato di costruire la propria vita secondo la natura circostante, secondo le leggi imposte dall'ambiente, e c'è riuscito scoprendosi così diverso nel navigare con canoe affrontando gli oceani nelle isole Tonga, o costruendo templi in Messico, o vivendo errante nell'estrema Mongolia. L'aver categorizzato e imposto la parola *bisogni* all'umanità ha impoverito ulteriormente milioni di persone, in quanto prima erano essi stessi responsabili unici della propria condizione, adesso i poveri sono diventati gli altri, e vanno aiutati, riducendo le tradizioni, le culture degli angoli più lontani del mondo, riducendo il rapporto che ogni popolo instaura con l'ambiente come un discorso sui bisogni, e basta.

Per Illich: “(...) l'era dello sviluppo sta volgendo al termine, è tempo di separare il conseguimento della pace e della giustizia dalla soddisfazione organizzata dei bisogni, piuttosto che trovare consensi sull'idea che i bisogni sono un costume sociale acquisito nel Ventesimo secolo ed un costume che bisogna cacciar via nel prossimo” ¹⁵¹.

L'uomo del bisogno sa che potrebbe avere, desidera e rivendica, in quanto lo *sviluppo* ha promesso migliori condizioni, trasformando le “necessità”, tipiche del passato, in “bisogni” che possono essere soddisfatti. Scienza, tecnologia e politica dello sviluppo garantiscono di

150 I. ILLICH, *Bisogni*, in W. SACHS, *Dizionario dello sviluppo*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1998.

151 I. ILLICH, *Bisogni*, in W. SACHS, *Dizionario dello sviluppo*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1998, p. 64.

spezzare la legge della necessità. I desideri cambiano e la speranza è rimpiazzata dall'aspettativa data dalla definizione e soddisfazione dei bisogni; e se la speranza si confronta con l'imprevedibile, l'aspettativa lo fa con il probabile. I desideri divengono oggetto di rivendicazione alla luce dello sviluppo. Per Illich, in questo modo, “il fenomeno umano ha cessato di essere definito in termini di necessità dell'arte della sofferenza e viene ora inteso come la misura di mancanze ascritte che vengono traslate in bisogni”.¹⁵²

Tale processo ha soltanto trent'anni. I bisogni sono esperienza universale. Oggi è impossibile negare l'esistenza dei bisogni, ma tale realtà acquista legittimazione nel momento in cui i bisogni vengono attribuiti a degli sconosciuti, anche quando è chiaro che, per la maggior parte di essi, tali bisogni non possono essere soddisfatti. Il bisogno diventa così la normalità dell'*homo miserabilis* e si colloca giusto al di là della portata dei più.

Inventare il bisogno ha creato la povertà.

È il monopolio sul significato di bisogno, venuto dal pensiero sullo sviluppo, che non permette ai popoli di rimanere nella propria povertà e li costringe ad accettare la miseria imposta da un unico modello culturale materialista.

E' col discorso inaugurale del 1949 del presidente Henry Truman che lo sviluppo economico diventa obiettivo politico globale degli Stati Uniti.¹⁵³ Il progresso industriale è visto come il mezzo per innalzare gli standard di vita delle “aree sottosviluppate”. Il resto del mondo diventa sottosviluppato e povero, e il nord, a causa del *fardello dell'uomo bianco*, ha il dovere morale di aiutare e alleviare le sofferenze dei più sfortunati. Una legge universale di progresso, applicabile ad ogni individuo in ogni contesto, era la panacea per ogni sofferenza nel mondo.

Nel 1961, J.F. Kennedy rivela quello che gli Stati Uniti pensavano sulla povertà. Essa è da combattere in quanto nutre le rivolte sociali, l'ingiustizia sociale, è pericolosa e avvicina i frustrati ai comunisti. Così, dagli anni sessanta, il concetto di povertà viene esteso e monetizzato. Nasce una soglia, uno standard minimo accettabile e misurabile. Adesso è verificabile dai numeri la divisione dell'umanità, chi sta sopra e chi sta sotto. Lo strumento migliore è stato il prodotto nazionale lordo, anche se alla fine degli anni settanta ci si rende conto che più aumenta il PNL più aumenta la povertà. Così, nel '73 il presidente della Banca Mondiale, McNamara, conia il termine di “povertà assoluta” e invita gli esperti a misurare e monetizzare i bisogni. Da quel momento, il riferimento ai bisogni è il fattore

152 I. ILLICH, *ibidem*, p. 66.

153 Cfr. ILLICH I., *Bisogni*, in W. SACHS, *Dizionario dello sviluppo*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1998.

che distingue la mera crescita economica dallo sviluppo.

A partire dal 1970 la povertà, nel linguaggio pubblico, comincia ad assumere una nuova connotazione, vale a dire quella di una soglia economica. Questo fatto ha mutato la natura stessa della povertà agli occhi dell'umanità. La povertà è diventata una misura di ciò che manca ad una persona in termini di beni "di cui si ha bisogno" e ancor di più di "servizi di cui si ha bisogno". Attraverso la definizione del povero come di colui al quale manca ciò che il danaro potrebbe assicurargli per renderlo "completamente umano", la povertà, a New York come in Etiopia, è diventata una misura universale astratta del sottoconsumo.¹⁵⁴

Nasce, così, la definizione di soglia della povertà per designare quel gruppo di individui ormai esclusi dall'ideologia del mercato. Una nuova categoria che non è in grado di partecipare agli scambi mondiali e che non fa parte della connotazione di *homo oeconomicus*.

Lo sviluppo diventa un processo attraverso il quale i popoli vengono allontanati dalla loro tradizionale base culturale condivisa, che spazza via la gente dal loro spazio familiare per porla su una piattaforma artificiale, una nuova struttura vitale. Per sopravvivere, bisogna rispettare ed adattarsi a dei canoni, criteri di consumo, quali l'istruzione formale, l'utilizzo di strutture sanitarie pubbliche, la frequenza d'uso del sistema dei trasporti e nell'affitto di una abitazione. Il processo è espresso in linguaggio ingegneristico, in quanto il progresso è visto esclusivamente sotto forma di tecnica: infrastrutture, crescita, scala mobile sociale, sviluppo rurale, stadi della crescita, eccetera.

Sotto il peso delle nuove strutture, il fondamento culturale della povertà scompare. Al di sotto della soglia della povertà c'è l'abisso e una condanna permanente data dalla mancanza dei requisiti materiali indispensabili al nuovo modo di concepire il mondo sviluppato. Il *welfare* è così una mediazione tra scarsità di risorse, per coloro che definiscono i bisogni senza consultare i diretti interessati.

Si comincia persino ad analizzare e distinguere tra una gerarchia dei bisogni. Gli studiosi inventano la categoria dei *bisogni di base*, definiti con criteri apparentemente scientifici, che consentono una definizione della natura umana a seconda della convenienza e degli interessi dei professionisti, che hanno il compito di amministrare e trattare questi bisogni. Secondo Illich, l'economia basata sui bisogni, compresa la loro identificazione da parte

¹⁵⁴ Cfr. ILLICH I., *ibid.*, p. 72.

degli esperti, è in grado di fornire una legittimazione all'utilizzo di questa scienza per il controllo sociale dell'*uomo bisognoso*. I bisogni sono uno strumento normativo a doppio taglio e definire l'umanità comune in termini di bisogni comuni, significa ridurre l'individuo al mero profilo dei propri bisogni.

Difendere i bisogni dell'umanità ha giustificato la distruzione delle culture e la pluralità delle visioni della povertà come scelta e come equilibrio con la natura. La sopravvivenza del pianeta ha dato una valida giustificazione agli esperti per definire il concetto e strumentalizzarlo al fine di ridurre il mondo a un'unica visione di base dello sviluppo e della cultura umana. Il fenomeno umano viene definito non attraverso ciò che siamo, affrontiamo, desideriamo, sogniamo, prendiamo, ma attraverso la scarsità, cioè la misura di ciò che ci manca e, quindi, di ciò di cui abbiamo bisogno. Ciò porta ad una politica orientata più all'equilibrio tra i bisogni, che alle libertà personali e all'autonomia.

Per Ivan Illich, siamo alle porte di una nuova transizione: da una coscienza politica, economica basata sul progresso e la crescita, e influenzata dal pensiero razionale illuminista, a una nuova coscienza che porta a un sistema “sostenibile” per il soddisfacimento dei bisogni. Bisogni che impoveriscono lo spettro delle scelte della società umana.

Danilo Dolci ha compreso e dialoga con la comunità scientifica internazionale, lo dimostra il fatto che la sua è una scelta di sviluppo che considera la comunità, il cerchio, come attore principale del cambiamento sociale. Egli preferisce perseguire la semplicità della campagna al miraggio di un insensato inseguimento del benessere materiale, dato dallo sviluppo che la modernità impone. L'industria non può essere la panacea di tutti i mali, può aiutare sicuramente, ma in un contesto in cui la terra dia nutrimento grazie alla fertilità e all'acqua per tutti, in cui le risorse naturali locali siano valorizzate ed usate con rispetto; una dimensione in cui ogni persona recuperi la dignità e il potere, tramite il lavoro, per riuscire, democraticamente, a decidere il futuro della propria comunità.

Studiare le immense energie disponibili, dall'umana alla solare, moltiplicando ovunque riunioni che attraverso la crescita di rapporti pluridirezionali suscitino ricerca aperta a inventare: migliaia e migliaia, milioni di continue autoanalisi popolari possono individuare le leve per i cambiamenti essenziali e suscitare nuova fondata fiducia, nuova forza nel mondo; nell'imparare a immaginare soli e insieme, nell'imparare a concepire in scala adeguata ampliando la propria prospettiva dal paese al mondo, provare come ognuno può partecipare al cambiamento invece che ridursi un

*dipendente dell'aggiornato dominio tradizionale: smascherando come il proteiforme autoritarismo clientelare tenta soffocare ogni dialettica con le alternative profondamente creative.*¹⁵⁵

In Dolci la prospettiva dello sviluppo è graduale: prima umano, sociale e naturale, poi globale. Identificare ciò che non permette tale crescita creativa è il primo passo (clientelismo mafioso e virus del dominio), in secondo luogo importa il lavoro costruttivo e valorizzante, seguendo la strada della nonviolenza come mezzo per la trasformazione sociale a benessere di tutti, nessuno escluso. Sta qui il *potere* di Dolci, e la *pace positiva* di Galtung esprime esattamente lo stesso concetto. Entrambi i concetti tendono a voler creare uno sviluppo armonico e simbiotico, organico e creativo; i due amici, dal profondo Sud Italia al Nord estremo, riscontrano la stessa diagnosi e prevedono una analoga terapia; d'altronde i modelli erano stati Aldo Capitini e Mohandas Gandhi.¹⁵⁶

155 DOLCI D., *Palpitare di nessi*, Armando, Roma, 1985, p. 233.

156 I concetti di *Omni-crazia* in Capitini e *Sarvodaya* in Gandhi e l'attenzione al lavoro costruttivo e trasformatore, possono essere considerati le fondamenta nella costruzione sociologica della nonviolenza.

VIII

La Terza Via

Il tempo, il lavoro, il benessere, il potere, ci dice anche Gandhi, non devono essere concentrati nelle mani di pochi, ma nelle mani di tutti, sostituendo l'amore all'abbagliata avidità, insistendo nel ricercare soluzioni che possano sostituirsi ai rozzi e sanguinosi tentativi della lite e della guerra, verso la scienza di un vero amore¹⁵⁷. Danilo Dolci

Il rapporto tra Capitini e Dolci è stato, probabilmente, sottovalutato. E' importante rinnovarne la memoria, in quanto è la prova documentale che Danilo può essere compreso alla luce del pensiero e della pratica nonviolenti. La sua opera, vista alla luce dell'epistolario con Capitini, acquista significato. I due progettano insieme un intervento in cui religione, educazione, filosofia, politica e rivoluzione coincidano. Il cambiamento voluto da Dolci e Capitini è un cambiamento strutturale, delle relazioni di potere, attraverso le pratiche della nonviolenza, per sperimentare un esempio di società liberal-socialista. Nella storia recente, esiste soltanto un altro esperimento simile: quello della rivoluzione nonviolenta di Gandhi. Capitini riconosce in Dolci lo stesso metodo e lo stesso fine. Gli dà la forza teorica e filosofica del profondo senso delle sue scelte, e lo indirizza verso un percorso inevitabile. La via della sperimentazione politico-religiosa della nonviolenza: il potere di tutti, l'*omnicrazia*.

Lo scambio e l'amicizia tra Capitini e Dolci¹⁵⁸ nascono in seguito al primo digiuno di Danilo sul letto del bimbo Benedetto Barreta, appena morto di stenti. Il carteggio durerà sino a pochi giorni dalla morte del filosofo perugino.

Capitini è colpito dal metodo dolciano tipicamente improntato, sin dall'inizio, all'azione nonviolenta: egli ha comunicato il suo intento di digiuno alla stampa e alle istituzioni, cercando così un dialogo che coinvolgesse e sensibilizzasse in proposito sia le autorità che la società civile.

¹⁵⁷ DOLCI D., *Bozza di Manifesto*, seconda edizione, Sonda, Torino, 1989, p. 69-70, citata in SAFFIOTI R., *Democrazia e comunicazione, Per una filosofia politica della rivoluzione nonviolenta, Introduzione a una Bozza di Manifesto di Danilo Dolci*, Palmi (RC), 2007, p. 112-113.

¹⁵⁸ La corrispondenza tra i due copre circa sedici anni e consta di 298 lettere. Possono ritrovarsi al *Centro per lo Sviluppo Creativo* di Partinico. L'originale raccolta è depositata presso l'Archivio di Stato di Perugia.

Dolci troverà in Capitini l'interlocutore di cui aveva bisogno, che può aiutarlo a definire solidi riferimenti teorici al suo agire, consentendogli di chiarire il senso della sua opera. Dolci chiede al filosofo un giudizio sui suoi libri e gli confessa, dopo le prime lettere di Capitini, che lo dipingono come un rivoluzionario nonviolento di importanza storica: “quanto dici di me, mi mette nell'assoluta necessità di migliorarmi, di ripulirmi a fondo. Sono ancora un violento che ama la nonviolenza sbaglio troppo spesso”¹⁵⁹. Non solo Dolci accetta l'incarico da Capitini, ma si propone una personale revisione interiore, spinto dalla fede che lo accompagna, proprio nello stile della nonviolenza professata da Gandhi e Capitini stesso. Rivoluzione interiore ed esteriore, insieme.

Per Capitini, l'adesione di Dolci alla nonviolenza è chiara e non suscettibile di prestarsi a equivoci: “rivoluzione d'accordo, non si può rimandare a domani il disoccupato che cerca lavoro perché ha i figli alla fame. Rivoluzione e subito. Ma il modo della rivoluzione è essenziale. Se seminiamo piselli non nascono pesci. Se seminiamo morte ed inesattezze non nasce vita”¹⁶⁰.

Giuseppe Barone e Sandro Mazzi precisano che fu lo stesso Dolci a ribadire come gli fosse essenziale la conoscenza di Capitini: “l'incontro con te e con Gandhi attraverso di te mi è stato fondamentale: anche se capisco come Gandhi debba essere integrato da quanto di meglio il socialismo propone, e la tecnica e la scienza”¹⁶¹.

Proprio grazie al filosofo, Dolci conosce personaggi che gli saranno amici e sostenitori importantissimi più avanti nel tempo: da Norberto Bobbio e Piero Calamandrei, al filosofo Lanza del Vasto¹⁶², che andrà a trovarlo fino in Sicilia per digiunare insieme.

In Dolci il filosofo della compresenza sembra trovare, finalmente, dopo la grande delusione sofferta nel dopoguerra a causa dell'emarginazione che avevano subito le sue idee, non solo piena condivisione dei medesimi ideali, ma anche capacità di dare ad essi pratica attuazione. Proprio perché la teoria di Capitini è strettamente connessa alla prassi, Dolci diviene “motore, forza, speranza, centro verso il quale indirizzare energie, consapevolezza che le teorizzazioni possono diventare atti, le aspirazioni concretizzarsi in

159 FONDAZIONE CENTRO STUDI ALDO CAPITINI (Perugia), Epistolario di Aldo Capitini 1 / 2, *Aldo Capitini, Danilo Dolci: LETTERE 1952-1968*, a cura di Giuseppe Barone e Sandro Mazzi, Carocci Editore, Roma, 2008, p.

160 DOLCI D., *Banditi a Partinico*, Laterza, Bari, 1955, p. 219; citato anche in CAPITINI A., *Rivoluzione aperta*, Parenti, Firenze-Milano, 1956, p. 29.

161 Dolci a Capitini: Lettera numero 51 del 16 dicembre 1955 in FONDAZIONE CENTRO STUDI ALDO CAPITINI (Perugia), Epistolario di Aldo Capitini 1 / 2, *Aldo Capitini, Danilo Dolci: LETTERE 1952-1968*, a cura di Giuseppe Barone e Sandro Mazzi, Carocci Editore, Roma, 2008.

162 Lanza del Vasto, di ritorno dall'India dopo un incontro con Vinoba, parteciperà a un digiuno con Danilo Dolci a Partinico nel 1956, cfr. diario di Shantidas in Sicilia in A. DE MAREUIL, *Lanza del Vasto*, St-Jean-De-Braye, Dangles, 1998.

progetti¹⁶³.

Proprio nel momento storico in cui la nonviolenza stava perdendo importanza e i COR¹⁶⁴ di Capitini venivano quasi dimenticati, Dolci appare al filosofo perugino esempio concreto per i metodi di lotta nonviolenta e per il lavoro di ispirazione sociale e religiosa. Dolci e la struttura maieutica divengono organi paralleli ai COS¹⁶⁵ capitiniani. Perciò Capitini diverrà il maggior sostenitore delle lotte nonviolente di Dolci, riconoscendo in lui il perfetto interprete di una rivoluzione aperta, dal basso, nonviolenta, di tutti. L'esperimento è un importante esempio di realizzazione in Sicilia della *terza via*. La pubblicazione *Banditi a Partinico* e la vicenda creatasi successivamente allo *sciopero alla rovescia*, confermano in Capitini tale intuizione.

Danilo non perde occasione per dichiarare a Capitini l'importanza del loro carteggio per il suo lavoro: "più passa il tempo e più ti sento necessario, più sento importante il tuo contributo, e più cerco di farmi intermediario, se occorre, con gli altri"¹⁶⁶.

Negli anni, i due discutono di moltissime cose, dall'organizzazione della Marcia in Sicilia, a quella dei comitati per la piena occupazione. A poco a poco il ruolo di consigliere di Capitini, diviene quello di amico e collaboratore. La filosofia della nonviolenza appartiene ad entrambi, sembra quasi che Dolci operi quella pratica che Capitini non è riuscito, con piena soddisfazione personale, ad operare.

Un altro importante contributo in questo senso lo dà l'amicizia con Padre Ernesto Balducci che, inizialmente, aveva aspramente criticato entrambi. Lo stesso Balducci racconta che incontrò nel '58 sia Capitini che Dolci, svelando che non fu cortese con loro perché non aveva capito il valore profondo della loro scelta gandhiana¹⁶⁷. Il religioso più avanti dichiara la profonda amicizia e ammirazione che li avrebbe legati negli anni successivi.

163 FONDAZIONE CENTRO STUDI ALDO CAPITINI (Perugia), Epistolario di Aldo Capitini 1 / 2, *Aldo Capitini, Danilo Dolci: LETTERE 1952-1968*, a cura di Giuseppe Barone e Sandro Mazzi, Carocci Editore, Roma, 2008, p. 14.

164 Centri di Orientamento Religioso fondati da Capitini nel 1952.

165 Centri di Orientamento Sociale, anch'essi del '52.

166 *Ibidem*, lettera numero 231 del 31 agosto 1964.

167 Cfr. *Introduzione* a FONDAZIONE CENTRO STUDI ALDO CAPITINI (Perugia), Epistolario di Aldo Capitini 1 / 2, *Aldo Capitini, Danilo Dolci: LETTERE 1952-1968*, a cura di Giuseppe Barone e Sandro Mazzi, Carocci Editore, Roma, 2008

Il carteggio con Capitini

Il dialogo sulla nonviolenza fra Aldo Capitini e Danilo Dolci avviene tramite un lungo carteggio. Il tema della nonviolenza è sempre al centro dell'attenzione di entrambi. Capitini in una lettera del gennaio '59 dichiara tutta la sua stima per Dolci, il quale è stato profondamente ascoltato, durante un convegno, dall'indiano passato al gandhismo Jayaprakash Narayan¹⁶⁸. Pochi giorni dopo, Capitini comincia ad organizzare con Dolci, sempre via lettera, un convegno a Palermo su “Gandhi e l'Occidente”, proprio per rispondere al vescovo Ruffini che aveva più volte accusato Dolci¹⁶⁹ e che, invece, stimava il generale spagnolo Franco.

Il carteggio prende presto toni familiari ed amichevoli. In una lettera del gennaio 1960 Danilo è entusiasta, ancora una volta, per le scoperte sulla nonviolenza che grazie a Capitini sta facendo (anche in giro per il mondo). Danilo comincia a studiare approfonditamente nel settembre 1960; sottopone a Capitini una bibliografia con molti testi sulla nonviolenza (tra i quali quasi tutti i libri di Capitini, l'autobiografia di Gandhi, quella di Nehru e le *Lettere dall'Ashram* di Gandhi) e chiede al filosofo perugino di ampliarla così da poter studiare e conoscere ancora di più in proposito.

Nel maggio del 1961 Dolci scrive a Capitini e lo informa circa il congresso dei *War Resisters' International* che si terrà a Palermo e organizzato dai suoi collaboratori¹⁷⁰, inoltre spiega che si terranno altri importanti convegni. In particolare Dolci ha organizzato incontri su “il rapporto tra un lavoro di sviluppo nonviolento come noi lo pensiamo e la economia e la politica nella nostra zona”. Dolci chiede consigli a Capitini e lo informa degli altri due convegni: su “nonviolenza e politica” e “nonviolenza ed economia”. Questi scritti non lasciano dubbi sull'intento di Danilo circa il lavoro che stava svolgendo in Sicilia: uno sviluppo nonviolento che si relazionasse anche con tematiche politiche ed economiche, completo quindi; un vero e proprio esperimento pratico.

L'azione e l'interesse per la filosofia della nonviolenza cresce in Dolci, tanto che Capitini condivide con lui l'interesse per un viaggio in America del Sud e per l'esperienza di lotta nonviolenta colombiana. All'interno del carteggio ci sono tracce anche di una discussione

168 Cfr. NARAYAN J., *Verso una nuova società*, Il Mulino, Bologna, 1964.

169 È tristemente nota la vicenda del Cardinale Ruffini che accusa Danilo di infangare la Sicilia pubblicando inchieste che svelano gli intrecci tra mafia e politica.

170 In questa occasione Dolci terrà un discorso su *Politica, cambiamento sociale e nonviolenza* (10/4/'66), sottoponendo ai partecipanti le differenze tra il vecchio politico e il “nuovo” politico.

su un “programma per l'America del Sud” scritto da Dolci e pubblicato dal settimanale “L'Espresso”; nelle lettere i due amici dialogano anche dell'ultimo libro di Capitini sulle tecniche della nonviolenza, della rivista “Azione Nonviolenta” e degli altri due libri *Rivoluzione Aperta* (in cui Dolci è espressamente citato) e *La nonviolenza oggi*. Capitini pensa che, tradotti in spagnolo, avrebbero potuto essere di aiuto ai collaboratori di Dolci in America del Sud.

Nel '68 Capitini commenta positivamente il saggio di Danilo “Dalle vecchie alle nuove strutture” e spera di poter fare un numero di “Azione Nonviolenta” su Martin Luter King, prendendo spunti anche da tale saggio. Inoltre dichiara a Dolci di aver ultimato il saggio sul potere di tutti, concetto che influirà moltissimo sul pensiero di Danilo.

“(..) la mia proposta di presentarci alle elezioni regionali, con una lista di “rivoluzione nonviolenta per la democrazia diretta”, non tanto per essere eletti, quanto per far conoscere la nostra posizione specialmente tra i giovani. Dovrebbero essere liste pulitissime, nonviolente. Ma andrebbero preparate con un lavoro regionale, per farsi conoscere e conoscere i problemi locali. In qualche regione si potrebbe tentare, ma bisogna trovare le persone, nonviolente e concrete”¹⁷¹. È il 24 settembre del 1968, pochi giorni dopo Capitini morirà in seguito ad una operazione alla cistifellea. In quest'ultimo carteggio il filosofo illustra a Danilo la sua posizione circa la possibilità di istituire liste civiche per far conoscere l'azione nonviolenta, e il nome di Danilo era il primo che Capitini pensava per questo tipo di iniziativa.

Aldo Capitini è stato il maestro di Danilo in quanto lo ha illuminato sul senso della sua azione personale che, inizialmente ispirata da un profondo senso religioso di servizio verso gli ultimi, è finita per essere un vero esperimento di nonviolenza applicata.

La “Terza Via” nonviolenta

Come sottolinea Aldo Capitini nel suo contributo¹⁷², Dolci offre occasione allo studio della complessità della *terza via*. Essa non solo dovrebbe sintetizzare e moderare le due vie allo sviluppo: il socialismo ed il liberalismo, ma ricercerebbe un terzo elemento, in più, che riesca proprio a mediare, creando qualcosa di nuovo. Il risultato di una terza via, non

¹⁷¹ È questa l'ultima lettera di Capitini a Dolci. Cfr. FONDAZIONE CENTRO STUDI ALDO CAPITINI (Perugia), *Epistolario di Aldo Capitini 1 / 2, Aldo Capitini, Danilo Dolci: LETTERE 1952-1968*, a cura di Giuseppe Barone e Sandro Mazzi, Carocci Editore, Roma, 2008

¹⁷² CAPITINI A., *Danilo Dolci*, Lacaita Editore Manduria, Fasano di Puglia, 1958.

potrebbe che essere qualcosa di diverso dalle vie precedenti, pur recuperando elementi positivi dai due esempi; una sintesi che li trascenda, valorizzando gli elementi positivi e democratici e limitando quelli negativi e autoritari.

Fino a quel momento, per Aldo Capitini, le terze vie presentate erano state mescolanze e giustapposizioni che avrebbero dovuto conservare una costante apertura alla possibilità di sintesi ulteriori, in cui il terzo elemento fosse energicamente e visibilmente diverso. Infatti la prima via, quella delle libertà, può non garantire a sufficienza dal prepotere dei ceti proprietari; l'accento sulla seconda via può far mancare elementari garanzie dal potere dei funzionari politico, statali, culturali. La terza via dovrebbe armare e muovere la seconda contro i pericoli della prima, e la prima contro i pericoli della seconda. Capitini, interrogandosi su come attuare la terza via, sostiene che non bastano elementi già visti in passato quali: la buona amministrazione, il corretto costume giuridico. È necessaria anche la soddisfazione di una impostazione dinamica che occupi l'avvenire.¹⁷³

Il problema sta, dunque, nell'arricchimento e approfondimento della terza via. Capitini risolve ciò grazie all'*aggiunta religiosa*:

*Il suo compito è di dare un fondamento più che politico e più che amministrativo allo stesso lavoro politico. Il tema della realtà di tutti domina l'aggiunta religiosa, ed evidentemente influenza o suscita l'azione di liberazione da strutture che sfruttino per un verso, od opprimano per l'altro verso, una parte di questi tutti. Il metodo di lotta nonviolenta, in quanto distingue peccatore da peccato e perciò usa strumenti non di distruzione delle persone (né guerre né rivoluzioni violente) ma di attivissime iniziative di collaborazione o noncollaborazione, si diversifica dal metodo pratico nell'una e nella seconda via. Vivere lo stretto nesso (interiore, immortale) fra tutti nessuno escluso, salva dagl'individualismi di tipo etico, politico, economico; e, d'altra parte, il potenziamento del **tu** ad ogni essere fino a vivere al suo piano ed al sacrificio, fa sì che divenga impossibile la comprensione dei diritti dei singoli. Libertà e socialismo escono purificati e compenetrati qui veramente. E si capisce che la posizione è di rifiuto assoluto dei due blocchi politico-militari, e di seminare obiezioni di coscienza nel mondo, appunto per unire più profondamente tutti.*

Se si considera ciò che Danilo sta facendo da anni a Trappeto, e a Partinico, vediamo che i principi del suo lavoro sono proprio nell'apprendimento della terza via. "Tutti" è la parola più usata nel suo libro "Banditi a Partinico". (..) Si aggiunge il principio di "partecipare per comprendere", cioè del superamento dell'autoritarismo e del

173 Cfr. CAPITINI A., *Rivoluzione aperta*, Parenti, Firenze-Milano, 1956.

paternalismo, per mettersi nel cosiddetto "basso".

Capitini consegna a Dolci il lavoro per il raggiungimento di una società modificata, nonviolenta. Tutti devono partecipare al bene comune; insieme al problema del cambiamento strutturale, egli vede quello delle relazioni tra le persone, e quello dei mezzi. Nella storia italiana appare, grazie a lui, una lotta per la trasformazione, sotto l'unione di tutti. È un nuovo piano popolare di un modo più incisivo di vivere la religione e la politica. L'unico esempio simile, precedente, aveva visto la luce in India, grazie a Gandhi.

L'idea capitiniana di una società basata sulla *compresenza* (che rende il passato attuale grazie all'insegnamento dei morti) e sul potere di tutti (*omnicrazia*) è la *terza via* nonviolenta. Danilo Dolci, con il suo metodo, dà così vita alla proposta di una società riformata dal basso in cui convivessero principi religiosi, socialisti e liberali illuminati: libertà e sviluppo dell'individuo, eguaglianza e potere di tutti, obiezione di coscienza e disobbedienza civile, come metodo del popolo di riformare la politica malata. Al *dominio*, si contrappone il *potere* sia nei centri sociali della democrazia diretta di Capitini, che nell'arte della maieutica reciproca di Dolci.

Lo sviluppo di comunità

La terza via si realizza con la valorizzazione del singolo attraverso i processi partecipanti di comunità. La comunità in Dolci diviene soggetto attivo creatore di sviluppo, attraverso l'educazione del mezzo dell'autoanalisi popolare prima e della maieutica reciproca più tardi. Una prospettiva del genere è raccolta da Antonio Vigilante.

*L'etica prospettivamente concreta diviene comunitaria, studia i nessi tra il singolo e l'insieme nell'evolversi per elevare il bene comune da resistenza passiva a laboratorio di nonviolenta creatività strutturante, anche politica*¹⁷⁴. D. Dolci

Fin dal 1952 a Trappeto il lavoro di Danilo si concentra sul domandare per capire come le cose possano cambiare. Il problema che si pone è quello dello *sviluppo di comunità* nella

¹⁷⁴ DOLCI D., *Bozza di Manifesto*, seconda edizione, maggio 1989, p. 40, citata in SAFFIOTI R., *Democrazia e comunicazione, Per una filosofia politica della rivoluzione nonviolenta, Introduzione a una Bozza di Manifesto di Danilo Dolci*, Palmi (RC), 2007, p. 93.

zona. Dopo il '68, l'azione di Dolci sembra cambiare: egli si concentra sul lavoro educativo, con la scuola di Mirto, e con seminari internazionali. Secondo Vigilante il cambiamento può essere interpretato come il passaggio dal problema dello sviluppo di una comunità circoscritta, a quello più generale dello sviluppo umano, visto in relazione con l'ambiente. La maieutica reciproca diviene mezzo per scoprire, grazie ai viaggi internazionali, i problemi più vasti dell'umanità. L'espressione *sviluppo di comunità* compare in una relazione del '60 a Basilea: “Da anni, cerchiamo per la Sicilia occidentale dei maturi esperti di educazione degli adulti in aree arretrate, e di “sviluppo di comunità”: non ne abbiamo quasi trovati”¹⁷⁵.

Ma la comunità è da tempo oggetto dell'attenzione di Dolci, che la ritiene luogo vero della democrazia, in quanto “meditando attentamente possiamo accorgerci che lo sviluppo estremo del concetto di democrazia combacia quello di comunità, l'ambito ove matura il più intimo e complesso comunicare”¹⁷⁶.

Nonostante si trovino in Italia, fin dagli anni '50, esperienze importanti di sviluppo comunitario, la disciplina stenta ad essere riconosciuta come campo di ricerca e di sperimentazione con una sua precisa identità¹⁷⁷. Per questo, troviamo che si parla di Dolci sociologo e mai come “operatore per lo sviluppo di comunità”.

Antonio Vigilante ben descrive la prospettiva dello sviluppo di comunità, all'interno della quale è inquadrabile il lavoro di Danilo in Sicilia, per lo meno tra gli anni '50 e '60:

*Lo sviluppo di comunità è antico quanto la politica: poiché scopo della politica è il miglioramento della vita della “polis” sia sul piano individuale che collettivo. La differenza dell'approccio dello sviluppo di comunità rispetto alla politica tradizionale è, da un lato nell'attenzione riservata alla pianificazione, anch'essa peraltro non estranea alla prassi politica tradizionale, e dall'altro nel coinvolgimento della popolazione nei processi politici*¹⁷⁸.

175 DOLCI D., *Conversazioni*, Einaudi, Torino, 1962, p. 24, citato in Antonio Vigilante, *Maieutica e sviluppo comunitario*, p. 84, in EDUCAZIONE DEMOCRATICA, Rivista di pedagogia politica, Danilo Dolci e l'educarsi maieutico, Edizioni del Rosone, Foggia, 2 giugno 2011.

176 DOLCI D., *Bozza di Manifesto*, seconda edizione, maggio 1989, p. 29, citata in SAFFIOTI R., *Democrazia e comunicazione, Per una filosofia politica della rivoluzione nonviolenta, Introduzione a una Bozza di Manifesto di Danilo Dolci*, Palmi (RC), 2007, p. 91.

177 La “psicologia di comunità” è una branca del sapere scientifico che contribuisce alla nascita e all'attenzione crescente di tale tipo di sviluppo.

178 VIGILANTE A., *Maieutica e sviluppo comunitario*, in EDUCAZIONE DEMOCRATICA, Rivista di pedagogia politica, Danilo Dolci e l'educarsi maieutico, Edizioni del Rosone, Foggia, 2 giugno 2011, p. 83.

Si sottolinea l'importanza della dimensione comunitaria come alternativa ai modelli di sviluppo dominante:

Si tratta di un tentativo di creare comunità-modello, nelle quali conciliare attività economica e sviluppo umano, quali alternative ad un modello di sviluppo capitalistico ed industriale che fin dall'inizio invece persegue gli scopi economici senza curarsi delle ricadute sulla vita dei singoli, ed in particolare delle masse proletarie. Ogni autentica attività di sviluppo comunitario avviene con il coinvolgimento attivo della popolazione, in forme e gradi che possono variare¹⁷⁹.

L'attività di Dolci non va solo a riguardare la prospettiva dell'antimafia come lotta contro il maggior ostacolo allo sviluppo. Egli contribuisce in maniera attiva a portare avanti una dottrina ideale di sviluppo di comunità, grazie alla sua azione pratica nel contesto della Sicilia occidentale. I paragoni con il modello di sviluppo rurale dei villaggi, praticato da Gandhi e con la sua educazione indiana, che servisse a mantenere la cultura indigena contro la modernità industriale e il benessere esclusivamente materiale occidentale, non sono azzardati. Dolci desidera valorizzare gli individui attraverso le comunità e che le comunità si occupino dello sviluppo del territorio, co-ordinandosi con le altre.

Ma cos'è una comunità? Questa domanda è il problema fondamentale dello sviluppo di comunità. Poiché la comunità non è solo il soggetto dello sviluppo, ma il suo fine, chiedersi come dev'essere una comunità vuol dire chiedersi come dev'essere lo sviluppo¹⁸⁰.

La letteratura internazionale, alla luce del modello colonizzatore, imposto dall'alto, di “sviluppo di comunità”, conia un altro nome che riconosca l'importanza del potere delle persone sulle istituzioni e sulle scelte democratiche. Alle comunità sviluppate dall'alto, dai colonizzatori, si contrappone il tipo di comunità desiderato da Dolci e ben categorizzato

179 VIGILANTE A., *Maieutica e sviluppo comunitario*, in EDUCAZIONE DEMOCRATICA, Rivista di pedagogia politica, Danilo Dolci e l'educarsi maieutico, Edizioni del Rosone, Foggia, 2 giugno 2011, p. 83.

180 VIGILANTE A., *Maieutica e sviluppo comunitario*, in EDUCAZIONE DEMOCRATICA, Rivista di pedagogia politica, Danilo Dolci e l'educarsi maieutico, Edizioni del Rosone, Foggia, 2 giugno 2011, p. 85.

dalla studiosa Margeret Ledwitt¹⁸¹:

Si fa chiara la differenza tra il semplice sviluppo di comunità come processo attivato dall'alto e quello che con Margaret Ledwith possiamo chiamare "sviluppo di comunità radicale". Per Ledwith si può considerare radicale uno sviluppo comunitario che abbia le seguenti caratteristiche :

- Lo sviluppo comunitario radicale è impegnato nell'azione collettiva per la giustizia sociale ed ambientale.*
- Esso comincia con un processo di "empowerment" attraverso la coscienza critica e si sviluppa con la partecipazione ai problemi locali.*
- Un approccio critico richiede una analisi del potere e della discriminazione nella società.*
- L'analisi dev'essere intesa in rapporto alle idee dominanti e il contesto politico più ampio.*
- L'azione collettiva, basata su questa analisi, si focalizza sulla radice delle cause della discriminazione piuttosto che sui sintomi¹⁸².*

La distinzione è ben chiara. Si tratta della presenza o meno, in una data comunità, di una coscienza, di una consapevolezza, tali da creare capacità di poter incidere sul reale.

Un simile sviluppo comunitario non cerca più, dunque, soltanto di migliorare le condizioni economico-sociali di una comunità. Esso intende andare a fondo sia nell'analisi della situazione locale (prendendo in considerazione non più soltanto le cause della povertà, ma anche le discriminazioni, le ingiustizie, l'ineguale distribuzione del potere), che nell' "empowerment". Questo termine, che si traduce spesso in italiano con "capacitazione" (ma Dolci adopera il termine "valorizzazione", che si può considerare equivalente), indica un momento essenziale di ogni azione per lo sviluppo di comunità. Non c'è alcuno sviluppo reale, se le persone non vengono messe in grado di esercitare il potere a livello individuale e collettivo¹⁸³.

Vigilante individua nel lavoro di Dolci il tipico esempio di comunità radicale che, dal basso, fa pressione per sostituire, al *dominio* dei pochi, il *potere* di tutti:

181 LEDWITH M., *Community development. A critical approach*, The Policy Press, University of Bristol, Bristol 2005, p. 1, citata in VIGILANTE A., *ibidem*, p.85.

182 VIGILANTE A., *Maieutica e sviluppo comunitario*, in EDUCAZIONE DEMOCRATICA, Rivista di pedagogia politica, Danilo Dolci e l'educarsi maieutico, Edizioni del Rosone, Foggia, 2 giugno 2011, p. 85.

183 VIGILANTE A., *ibidem*, p. 85.

*Nel caso di Dolci, come meglio vedremo, questo processo di “empowerment” avviene non solo attraverso la formazione tecnica, che consente di acquistare padronanza delle attività economiche, ma con l'autoanalisi popolare e la conseguente mobilitazione sociale, che mira al tempo stesso alla conquista di opere fondamentali per lo sviluppo locale (la diga fra tutte) ed alla creazione di una società giusta ed eguale. Per lo “sviluppo comunitario radicale” è fondamentale che vi sia un movimento dal basso.*¹⁸⁴

Lo sviluppo di comunità è quindi un processo di auto-organizzazione sociale. La comunità si fa responsabile della propria crescita fino a gestire direttamente gli ambiti principali della vita sociale:

*Una comunità impegnata in un processo di sviluppo comunitario radicale è una comunità che riflette su sé stessa, sulle dinamiche relazionali e sociali, sulle forme di violenza esplicita ed implicita, diretta e strutturale, costituendosi come un corpo politico che si mobilita. I fattori sui quali si può intervenire per attivare lo sviluppo si possono ricondurre a tre ambiti: economia, educazione, politica*¹⁸⁵.

L'idea, concepita da Danilo, non può che incidere in tutti questi ambiti (economia, politica, educazione), mobilitando forze creative che fanno del singolo e delle comunità i soggetti attivi dello sviluppo, nella pratica quotidiana:

*Il primo ambito comprende interventi che vanno dalla formazione dei contadini all'uso delle tecniche agricole alla creazione di infrastrutture necessarie per lo sviluppo (strade, dighe ecc.) fino alla sensibilizzazione per la nascita di cooperative. Gli interventi educativi prevedono la creazione di scuole per la formazione primaria ed attività di formazione degli adulti, mentre all'ambito politico sono riconducibili gli interventi di ristrutturazione amministrativa dello Stato, come il decentramento degli organi di governo, ma anche, e più significativamente, la creazione di strutture per l'autogoverno ed il controllo decisionale*¹⁸⁶.

Dolci fa la sua parte nella letteratura e nella pratica di un movimento intellettuale e politico

184 VIGILANTE A., *ibidem*, p. 86.

185 VIGILANTE A., *Ivi*.

186 VIGILANTE A., *Maieutica e sviluppo comunitario*, in EDUCAZIONE DEMOCRATICA, Rivista di pedagogia politica, Danilo Dolci e l'educarsi maieutico, Edizioni del Rosone, Foggia, 2 giugno 2011, p. 86.

dell'epoca, che ha nell'idea della comunità il soggetto principale dello sviluppo umano. Sicuramente, egli viene influenzato dalle idee dell'amico urbanista Carlo Doglio, che nel 1962 decide, da Milano, di raggiungere Danilo a Partinico. Sua la monografia sulla “città-giardino”; grazie a Doglio, Danilo conoscerà le posizioni e il pensiero di Adriano Olivetti, grande imprenditore-rivoluzionario che fondò il movimento di comunità negli anni '50. Alla base di tale movimento l'idea di una società in cui la politica fosse rifondata grazie all'influenza della solidarietà cristiana e dei principi democratici di equità. Per Olivetti la partecipazione democratica doveva avvenire in maniera diretta e responsabile, eliminando l'elemento che fino ad allora aveva negato tale partecipazione diretta: il sistema partitico. Le Comunità, erano i nuovi enti costituzionali che avrebbero potuto coordinare le decisioni politiche tramite un nuovo sistema di rappresentanze.

Una tra le chiavi di lettura di questa tesi è che Danilo Dolci ha immaginato un tipo di sviluppo che può essere chiamato verde¹⁸⁷, oppure nonviolento¹⁸⁸. Dolci lo chiamava piuttosto *potere*, il cui termine necessariamente rimanda alle capacità di ognuno e alla valorizzazione dei singoli nelle comunità.

Tale modello di sviluppo non ha una sua logica di rigidità e non è definibile in maniera conclusiva, in quanto è piuttosto un *metodo* per lo sviluppo. Teorizzare definendo può apportare completezza, ma anche rigidità di un pensiero. Una teoria definitiva sullo sviluppo non è pensabile, né per Dolci né per Gandhi. Esiste piuttosto un metodo, un approccio, un processo da seguire che porta ad uno sviluppo con il minor grado di violenza nella società.¹⁸⁹

La mia tesi vuole usare Galtung come moderno quadro di riferimento teorico al quale guardare per comprendere meglio un modello realistico di organizzazione e sviluppo sociale diverso; Dolci-Capitini e Gandhi-Kumarappa sono i due binomi teorico-pratici, che hanno cercato di realizzare e immaginare un modello strutturale, che avesse nella rivoluzione nonviolenta e nell'attivismo di tutti il perno principale della ricerca.

La chiave interpretativa non va ricercata in una precisa definizione teorica, bensì nell'importanza di alcuni elementi comuni in un processo che porti ad un *Mondo Nuovo*¹⁹⁰.

187 Come sostiene Galtung.

188 Come preferivano sostenere Gandhi, Kumarappa e Capitini.

189 Cfr. GALTUNG J., *A Theory of Development*, Transcend University Press, 2010.

190 DOLCI D., *Verso un Mondo Nuovo*, Einaudi, Torino, 1964.

Gandhi e l'auto-sviluppo

I movimenti anticolonialisti degli anni settanta in Africa, Cina e Indocina si pongono tutti sotto lo slogan dello sviluppo. I maggiori intellettuali dell'epoca a supporto delle teorie della dipendenza e di tali movimenti sono, per la maggior parte, marxisti e progressisti. Ripongono le speranze nello sviluppo e nella modernità come prospettive per raggiungere i paesi occidentali e non sentirsi più “in ritardo” o “sottosviluppati”. Il germe del pensiero unico riguardante il modello di sviluppo contagia quasi tutti i politici terzomondisti dell'epoca.

L'eccezione è stata data dal movimento indipendentista indiano guidato da Mohandas Gandhi (*Bapu*), considerato dagli indiani il “padre della nazione”. Certamente però, sono più figure come Nehru, Mao, Ho Chi Minh ad alimentare la speranza, nei popoli del sud del mondo, che si potesse raggiungere e superare l'Occidente, emulando quel tipo di sviluppo economico. Solo Gandhi, allora, si rende conto che il concetto di sviluppo, che sembra l'antidoto al colonialismo, alla fine va a vantaggio dei colonialisti stessi. Gandhi è già uno dei pochi pensatori a non essere caduti nella trappola semantica della *ricchezza* intesa come benessere materiale; egli conosce bene e si fa portatore della semplicità, della sobrietà e delle “ricchezze” del suo popolo.

Il pensiero di Gandhi sullo sviluppo per l'India può essere rintracciato già nei suoi scritti del 1908¹⁹¹. Egli a quell'epoca risiede in Sud Africa dove, da giovane avvocato, porta avanti la causa della minoranza indiana contro l'oppressione e lo stato di sopraffazione degli inglesi. Proprio in Sud Africa, nel Transvaal (11 settembre 1906), nasce la prima esperienza di lotta civile nonviolenta organizzata, chiamata sin dall'inizio *Satyagraha* (dal sanscrito *graha* fermezza e dalla radice *sat*, “essere”, e *satya*, “ciò che è”, la “verità”: “fermezza nella verità”).¹⁹²

Gandhi immagina che il processo di globalizzazione dell'economia di mercato si sarebbe esteso a tutti i paesi, per questo il suo pensiero ricercava ciò che gli sembra migliore per le donne e gli uomini radicati nella cultura dell'India. Gandhi è andato oltre l'aspetto

191 Cfr. GANDHI M. K., *Hind Swaraj*, (ed. or. 1909), trad. it., *Vi spiego i mali della civiltà occidentale*, a cura del Centro Gandhi, “Quaderni Satyagraha” n. 16, Pisa, 2009.

192 GANDHI M., *Una guerra senza violenza*, tr. it. Libreria Editrice Fiorentina, Collana Quaderni Satyagraha, Centro Gandhi, Pisa, 2005.

economico in quanto è riuscito ad andare a fondo alle cause profonde del fenomeno coloniale; stiamo parlando della colonizzazione dell'immaginario collettivo e dello spirito. Gandhi cerca di capire le cause profonde della servitù volontaria, della rinuncia del colonizzato alla propria libertà, a questa servitù interiorizzata che permette al colonizzatore di essere considerato un benefattore dal colonizzato stesso, marciando contro la sua stessa storia, cultura, il suo stesso passato.

Gandhi è contrario alla macchinizzazione che rendesse inutile il lavoro umano e materiale, ma non in via di principio; egli valorizza sia la bicicletta che la macchina da cucire svizzera *Singer*. Ricerca nella stessa religione quella forma di pensiero liberatorio che possa svelare alle coscienze degli indiani l'inganno dello sviluppo occidentale. Se Dio corrisponde a Verità e Amore, non si potrà in nessun modo agire in suo nome per giustificare forme di violenza. Così la religione Indù, e le altre religioni, sono viste da Gandhi come rami di uno stesso albero che conduce l'essere umano verso la purificazione da ogni forma di violenza fatta e subita, attraverso l'azione politica e la meditazione spirituale. La nonviolenza attiva diviene così pratica quotidiana verso un tipo di società libera dalle violenze e dalle ingiustizie.

Egli possiede il senso degli equilibri, delle proporzioni e della giusta misura, perciò conoscendo le tradizioni indiane e lo sviluppo inglese, non può che prendere posizione in difesa delle usanze che da secoli avevano permesso ai villaggi di auto-sostentarsi in maniera dignitosa, grazie al lavoro manuale della tessitura e al lavoro dei campi. In questo senso egli è contrario alla civiltà della macchina: l'industrializzazione distrugge i saperi di sussistenza e spoglia il lavoro della sua capacità di arricchire l'uomo, lo aliena e lo allontana dal resto. La sintesi del pensiero sullo sviluppo è il concetto di *swadeshi* o autogoverno. Tutta l'India deve autogovernarsi basandosi sulle tradizioni vernacolari dei suoi villaggi, e allo stesso modo, ogni singolo villaggio deve autogovernarsi dall'interno. Una sorta di democrazia partecipativa contemporanea basata su piccole unità autonome coordinate e in armonia. Il pensiero dello *swadeshi* è l'obiettivo finale della lotta nonviolenta del *Mahatma*.

Il metodo per consentire agli indiani di riappropriarsi della loro libertà è la capacità di difendere l'autonomia. Non bisogna sostituire gli inglesi e usare i loro stessi metodi (come volevano i politici dell'epoca) ma cambiare la realtà, fare un passo indietro e rifiutare lo stile di vita del colonizzatore. Tutto ciò può essere fatto grazie all'educazione, a un metodo educativo opposto a quello indottrinatorio dei colonizzatori. Il *Nai talim* è nato, nella mente di Gandhi, come aspirazione a conoscere le capacità e i desideri di ogni studente,

tendendo conto delle sue peculiarità. I giovani devono apprendere per sé e per la società, il sapere teorico deve sempre essere accompagnato da una pratica del saper fare e del lavoro manuale che, fin dai primi anni di scuola, può contribuire all'economia della famiglia. Quello gandhiano è un metodo assolutamente rivoluzionario, per questo è molto poco conosciuto in occidente. Il progetto è stato sabotato dalle élite indiane che volevano semplicemente sostituirsi agli inglesi e che non avrebbero approvato un modello tutto indiano ispirato all'arcolao e alla conoscenza basata sulla quotidianità, l'esperienza lavorativa e l'attivismo per il bene della società.

Nai talim e *swadeshi* sono il tentativo di instaurare per gli indiani una *continua rivoluzione* nei mezzi di produzione e consumo, nell'educazione e nella gestione dei villaggi autonomi. Solo queste pratiche avrebbero potuto rendere l'India immune dal gioco delle istituzioni inglesi. Recuperare le usanze vernacolari significa rendere l'India padrona del proprio destino. La dignità della vita, precedentemente alla colonizzazione, è la prova che il germe della miseria sta nel modello di sviluppo imposto. Egli intuisce questo e vi si oppone con forza, proponendo un modello di sviluppo che ha tutte le caratteristiche della sostenibilità e dell'equilibrio con la natura e tra gli uomini. Nessuna cieca ricerca della ricchezza materiale e del lusso, ma serenità nel vivere di quel che si ha e pienezza nelle relazioni sociali e comunitarie; la vita dell'uomo è la vita della comunità degli uomini, e viceversa.

La chiave del *Nai talim* è la consapevolezza che una vera educazione si basa contemporaneamente sui tre aspetti umani: la testa, il cuore e le mani. Uno sviluppo e un'educazione monchi di anche uno solo di questi tre aspetti, sarebbe nefasta sia per l'individuo che per la comunità. L'esercizio delle facoltà legate alla testa, al cuore e alle braccia, deve valorizzare la diversità di talenti tra i bambini e i loro interessi particolari. Bisogna sbarazzarsi di ogni idea acquisita circa l'obbligatorietà di un corso di studi eguale per tutti, che distrugge i rapporti personali tra allievo e maestro. L'educazione è strumento di liberazione e per questo c'è bisogno di "maestri dialoganti". Ma non solo, l'attività manuale del *charka*, il telaio per la filatura a mano usato da Gandhi e simbolo della lotta per la liberazione indiana, è indispensabile e complementare a uno studio personalizzato e basato sulla sensibilità del rapporto maestro-studente. L'India è stata, d'altronde, una nazione ricca grazie al suo artigianato manifatturiero nella tessitura e, da quando gli inglesi hanno distrutto ogni telaio indiano e sostituito i tessuti provenienti da Manchester, gli indiani sono stati costretti a vivere esclusivamente di agricoltura. La scuola, così, partendo dal telaio, può insegnare ai ragazzi ogni tipo di nozione, ma deve cominciare dal contesto locale per garantire una futura autonomia e resistenza da qualsiasi volontà di aggressione

esterna. Educatori ed educati devono affrontare insieme delle domande legittime e non vedersi strutturare un programma scolastico rigido e uguale per tutti, formulato e imposto da qualche ministero inglese. La base dell'educazione è l'*ahimsa*, cioè la fede nella nonviolenza pura, contro qualsiasi essere, tipica della religione indù e della filosofia di *Bapu*.

L'India non è schiacciata solo dagli inglesi ma soprattutto, per Gandhi, da quel macchinismo e dalla civiltà moderna che rende l'uomo inutile. La macchina, tanto cara allo sviluppo occidentale, è valutata come una fede assoluta che porta a disprezzare le virtù del lavoro personale e comunitario: all'apparenza libera l'uomo dalla fatica manuale, ma in realtà lo rende schiavo. Quando Gandhi organizza il boicottaggio dei tessuti inglesi, nel 1930, va contro a due leggi vessatorie dell'impero inglese, sia in India che nella madrepatria: infatti, la legge inglese condanna alla pena di morte chiunque distrugga le macchine industriali (i *Luddisti* inglesi sono un movimento che, reso povero dall'utilizzo delle macchine, comincia una battaglia che prende di mira proprio le industrie locali) e punisce con il taglio delle dita chi in India continua a filare a mano con il telaio tradizionale. È una vera e propria soggezione dell'uomo alla macchina, anche da un punto di vista legislativo. Così le élite indiane devono smettere di volere assomigliare alle élite inglesi, cominciando a svestirsi dei tanto cari abbigliamenti di *tweed* inglese. La rivoluzione culturale del *Mahatma* passa proprio dalla quotidianità e dalle scelte individuali, orientando verso un ritorno consapevole alle tradizioni indigene.

Il colonialismo è peggio di una guerra; Gandhi si rifiuta di continuare a concedere a poche migliaia di inglesi di assoggettare milioni di indiani che gli hanno “aperto le porte”. Effettivamente, la miseria dell'India deriva più da una schiavitù volontaria, che da un reale dominio inglese; egli ricorda al suo popolo come gli inglesi siano stati accolti in patria e che, a poco a poco, hanno approfittato della situazione, prendendone il controllo e gestendo le istituzioni locali a vantaggio del mercato e delle fabbriche inglesi. L'auto-schiavitù è stata data dall'illusione del progresso e dalla volontà di uno sviluppo che pretende di “abolire la scarsità” per preparare un avvenire felice per tutti (Gandhi critica anche il marxismo, fortemente propenso a uno sviluppo industriale che nega le tradizioni culturali locali); in realtà il macchinismo produce solo dei centri ricchi e tante periferie povere.

Sono tre, per Gandhi, le creature dominanti che, come virus, inficiano un modo semplice e autonomo di organizzare la vita degli indiani: la distruzione delle culture vernacolari e secolari in equilibrio con l'ambiente, la creazione del “bisogno” di consumare continuamente, e l'inganno secondo il quale il benessere sarebbe stato, prima o poi,

condiviso.

Il progetto di Gandhi di economia e sviluppo è diametralmente opposto alla dottrina economica dominante liberista (ma anche a quella marxista). Egli oppone alla legge del mercato auto-regolatore e basato sulla libertà-dovere individuale di produrre e consumare, un'economia basata sulla sussistenza e l'autonomia del villaggio, in cui la comunità gestisce in modo indipendente ogni tipo di scelta produttiva e sostentativa. L'idea di progresso morale di Gandhi è contraria ai vizi privati del materialismo che inquinerebbero il "bene pubblico" della comunità, attraverso l'accumulazione del capitale e l'avidità individuale. Cooperazione al posto di competizione; la scelta del *Mahatma* è la ricetta più semplice e consolidata dall'umanità, fin dai tempi più antichi.

In India, l'economia morale deve recuperare l'etica indù della moderazione ascetica chiamata *brahmacharya*.

In sintesi, la grandezza del pensiero della nonviolenza di Gandhi sta nel saper ricondurre ogni cosa a un principio base che riguarda la negazione dell'altrui dignità. La dignità di una vita sta nella possibilità che ogni essere possa svilupparsi nella propria pienezza potenziale, venendo in contatto e relazionandosi al contesto naturale e agli altri esseri senza alcun tipo di gerarchia né forma di violenza. Per contro, il senso di sviluppo umano e sociale, per Gandhi, si rifà in tutto e per tutto ad alcuni concetti e regole che possono essere sintetizzate da termini presenti nella religione indù: la nonviolenza contro ogni forma di vita è sintetizzabile nell'*ahimsa*, così come il *satyagraha* rappresenta l'organizzazione della lotta per la verità e la giustizia. Il modello di sviluppo proposto si basa sulla possibilità di autogovernarsi in relazioni paritarie con altre comunità e paesi: lo *swadeshi* significa proprio autogoverno e deve passare attraverso le peculiarità delle tradizioni vernacolari indù; il *charka*, o antico telaio manuale indiano che ha fatto la ricchezza di questo paese, per produrre il *kadhi*, cioè il filo di stoffa che serve per le vesti indiane (simbolo dell'autodeterminazione). La lotta contro l'oppressione è lotta contro il colonialismo inglese ma, soprattutto, contro il colonialismo interiore come forza auto-assoggettante all'idea malsana dello sviluppo e del macchinismo occidentale che riduce in schiavitù gli uomini. Il boicottaggio delle merci inglesi è il comportamento che può portare alla liberazione e ciò deve avvenire con una piena consapevolezza delle generazioni di indù. L'educazione nazionale, il *Nai talim*, è lo strumento necessario alla liberazione intellettuale e dello spirito.

Gandhi prospetta una collaborazione nella nazione indiana, possibile soltanto se tutti coincidono in un patto di moderazione che limita il più possibile la brama e tutti quei "vizi

privati” di cui l'economia degli economisti ha fatto i propri motori intimi. Il *panchayat* è l'espressione pratica di questa moderazione. Esso rappresenta un'organizzazione autogovernata di abitanti di villaggi eletti democraticamente. Ma è lo stesso villaggio ad essere il contesto di un'indipendenza completa che deve iniziare alla base, nello spazio più interno della cultura. L'India di Gandhi sarebbe stata la realizzazione del *panchayat raj*, vera democrazia in cui ogni villaggio avrebbe avuto la dignità di una repubblica o *panchayat*, dotata di pieni poteri; ogni villaggio autonomo, capace di difendersi contro il mondo intero. “La vera India è nei suoi villaggi”.¹⁹³

Lo sviluppo per Gandhi è una riproposizione sulla scala sociale di quella continua lotta, fatta di esperimenti continui con la verità e contro ogni violenza, che possiamo ritrovare nella sua frase: “gli unici demoni che corrono nel mondo sono quelli dentro il nostro cuore”¹⁹⁴. Gli inglesi, semplicemente, stavano commettendo un errore nella scelta del modello di sviluppo perseguito.

Dolci e il modello gandhiano

*Il progetto della modernità, in parte consapevole ma ancora in parte inconscio, era trasformarci in macchine che dominano il mondo parassitandolo senza alcun problema di coscienza, meri ingranaggi ricetrasmittenti spinti da condottieri-domatori*¹⁹⁵. D. Dolci

Benché Danilo Dolci non si ispiri esplicitamente a Gandhi, sono molti i punti di contatto tra le sue prassi e quelle del leader indiano, non solo in riferimento alla scelta del digiuno come mezzo di lotta nonviolenta, ma anche al lavoro per lo sviluppo comunitario. Aspetto fondamentale della lotta di Gandhi contro il dominio inglese, oltre alla visibilità delle azioni dirette nonviolente, è il suo impegno per la rinascita dei villaggi indiani. Vigilante esalta l'aspetto insieme critico e costruttivo del modello proposto in India¹⁹⁶, infatti in Gandhi, troviamo una critica della civiltà occidentale che ha i suoi ispiratori in autori occidentali come Ruskin e Carpenter, oltre che in Tolstoj. Il modello di sviluppo

193 GANDHI M., *Hind Swaraji*, Sud Africa, 1908 in rivista *Indian Opinion*; trad. it. a cura del Centro Gandhi, Collana *Quaderni Satyagraha*, Pisa 2009.

194 GANDHI M. K. (*ibidem*).

195 DOLCI D., *Nessi tra esperienza etica e politica*, Roma, Lacaia, 1993, p. 67.

196 VIGILANTE A., *Maieutica reciproca e sviluppo di comunità*, in EDUCAZIONE DEMOCRATICA, Rivista di pedagogia politica, *Danilo Dolci e l'educarsi maieutico*, Foggia, Edizioni del Rosone, 2 giugno 2011.

occidentale, fondato sulla industria, la meccanizzazione, il capitalismo, l'urbanesimo, genera un malessere i cui sintomi evidenti sono la confusione, il materialismo, l'alcolismo e la prostituzione, la crisi spirituale.

Seguendo l'interpretazione del grande pensatore Vivekananda, Gandhi si libera da ogni complesso di inferiorità verso l'occidente, ed al contrario vede nella civiltà indiana la risposta ai mali dello stesso occidente. Più ancora della liberazione politica dal dominio inglese, è importante dunque che l'India si affranchi dal modello di sviluppo occidentale, che riscopra il valore della propria via di civiltà. Gandhi non tenta una mediazione tra le due forme di civiltà, ma pone un aut aut: o il progresso scientifico e materiale occidentale, cui corrisponde inevitabilmente un regresso morale e spirituale, o la millenaria civiltà agricola indiana, custodita non nelle grandi città, che sempre più avvertono l'influenza dell'occidente, ma nella miriade di villaggi che sono disseminati in tutto il paese e ne costituiscono in qualche modo la spina dorsale¹⁹⁷.

Principio generale che ispira il lavoro per lo sviluppo comunitario è quello dello *swadeshi*, termine sanscrito che vuol dire “del proprio paese”. Tale termine ha una duplice valenza politica e sociale: in senso stretto indica il boicottaggio delle merci straniere e la valorizzazione delle industrie locali, mentre in un senso più ampio indica il dovere morale di mettersi al servizio della propria comunità, di valorizzarla e contribuire alla sua crescita. Potrebbe comportare qualche rischio di chiusura identitaria, ma Gandhi supera tale rischio con la nota immagine dei cerchi oceanici: il villaggio è aperto all'insieme dei villaggi, al paese, al mondo intero. Servire il villaggio non vuol dire, dunque, restare indifferenti al resto del mondo, ma è il modo migliore per servire l'umanità. Vuole dire intervenire nei tre settori tipici dello sviluppo comunitario: economia, educazione e politica. Il modello gandhiano vuole uno Stato decentrato, fondato non sulla rappresentanza, ma sull'autosufficienza politica ed economica di ogni singolo villaggio.

Il principale discepolo di Gandhi è Vinoba Bhave, che ha in qualche modo accentuato gli aspetti politico-economici del programma gandhiano per l'India. Egli vede Gandhi come un socialista senza lotta di classe, in quanto contrario alla proprietà privata e che ricerca l'armonia tra le classi sociali; ha inoltre una fiducia ottimistica nella possibilità che i proprietari rinuncino volontariamente alle loro ricchezze e le amministrino per il bene comune (amministrazione fiduciaria). Vinoba cerca di mettere in pratica questa via

¹⁹⁷ VIGILANTE A., *ibidem*, p. 87.

nonviolenta al socialismo con il movimento *Bhoodan*, una sorta di riforma agraria dal basso che consegna ai contadini poveri le terre. Evoluzione del *Bhoodan* è il *Gramdan*, organizzazione collettivistica dell'economia di villaggio, con le terre che vengono coltivate in comune, con la divisione degli utili tra tutti i membri del villaggio. Sul piano politico, Vinoba spinge all'estremo la diffidenza gandhiana verso lo Stato. L'autonomia dei villaggi deve diventare autonomia dalla politica intesa come amministrazione e *Welfare*. La società civile deve liberarsi dal governo e prendere in mano il proprio destino. Il principio gandhiano del *sarvodaya* – una società in cui non si persegue, secondo il criterio utilitaristico, il maggior bene possibile per il maggior numero di persone (con la possibilità che chi sta male stia anche peggio), ma il bene di tutti, partendo dagli ultimi – evolve in quello apertamente anarchico del *Lok-niti*, cioè l'autogoverno del popolo, inteso come la sostituzione del servizio civile volontario all'intervento assistenziale dello Stato.

Per Antonio Vigilante, ciò che distingue lo sviluppo comunitario nonviolento da altre esperienze sembra essere proprio la ricerca di un cambiamento profondo nelle relazioni politiche che cerca di attivare la società civile a controllare o addirittura sostituire lo Stato.¹⁹⁸

I Centri di Orientamento Sociale (C.O.S.), creati da Aldo Capitini in diverse città e paesi dell'Italia centrale nel dopoguerra, sono una riproposizione di tale idea. Si tratta di assemblee cittadine nelle quali venivano dibattuti i problemi comuni, dando ad ognuno la possibilità di parlare e di essere ascoltato e chiamando gli amministratori locali a rendere conto delle proprie azioni. Nel '55 Capitini suggerisce a Dolci di sperimentare i C.O.S. in Sicilia, per poter indirizzare i lavori nelle comunità. Dolci non segue il consiglio in quanto i C.O.S. sono stati sperimentati con successo in un contesto molto diverso da quello siciliano, e in un periodo di grande fermento politico e sociale. Nella realtà siciliana occorre un lavoro più complesso e delicato – un'opera di sviluppo comunitario – prima di poter giungere alla mobilitazione della società civile. Alla fine si terranno anche assemblee molto simili a quelle dei C. O. S., ma soprattutto si rivelerà centrale la sperimentazione nei piccoli gruppi.

198 Cfr. EDUCAZIONE DEMOCRATICA, Rivista di pedagogia politica, *Danilo Dolci e l'educarsi maieutico*, Edizioni del Rosone, Foggia, 2 giugno 2011.

Il confronto con l'India: Kumarappa e l'economia della permanenza

Nel pensiero di Kumarappa ritroviamo molti dei concetti di Danilo Dolci: in particolare l'idea del parassitismo. I parallelismi con la biologia non mancano in entrambi e il concetto di *parassitismo* diviene importante, per spiegare in che modo il dominio si reiteri nella società malata, attraverso i rapporti di un organismo sano a cui viene succhiata la linfa vitale da un altro organismo-zecca. L'economia parassitaria in Kumarappa è proprio lo squilibrio tra due creature in cui una vive a spese dell'altra, come la zecca mafiosa in Dolci.

Malattie che interessano singoli individui o una parte della comunità ben presto si inseriscono in un complesso sistema di interdipendenza fino a coinvolgere l'intera comunità. Non è metaorganismo l'alveare soltanto, ma l'insieme di api e vegetali, con le varie stagioni. Mentre nelle simbiosi interagendo ognuno cresce, nel parassitismo un organismo utilizza l'altro: e anche la predazione – che considera l'altro vivente come proprio cibo – è una sua forma. Ogni diverso parassita attua diverse tecniche di trasmissione-inoculazione. Alcuni parassiti si rivolgono soltanto alle covate (e nelle scuole) o soltanto agli adulti (e in certe industrie). Ignorata la malattia si manifesta quando la maggioranza popolare ormai è impotente. La prima condizione a prevenire i malanni all'alveare è comunque, favorire le intime attitudini igieniche e organizzative, attuando diagnosi precoci. Profilassi significa non solo accertare le cause, ma lottare a eliminare i focolai infetti (virus, ad esempio) ed infestanti (acari)¹⁹⁹ (Danilo Dolci 1993).

Kumarappa è un economista indiano che ha agito al fianco di Mahatma Gandhi. La sua teoria e i suoi studi economici (svolti nei primi decenni del '900 in Inghilterra e negli Stati Uniti) lo hanno preparato ad una economia di tipo sociologico e antropologico; i numeri e le quantità dell'economia moderna non facevano ancora pericolosamente parte della teoria dominante, come avvenne successivamente. Egli è stato un intellettuale dalle profonde capacità analitiche, in grado di fotografare le situazioni dell'India e dell'effetto del

¹⁹⁹ DANILO D., *Il berlusconismo*, 1993, dal blog di Giuseppe Casarrubea:
<http://casarrubea.wordpress.com/2010/13/d-dolci-il-berlusconismo/>

colonialismo inglese. Il suo pensiero non si ferma al contesto nazionale, bensì si amplia al livello globale, cercando di ricercare una differente visione dei rapporti economici e proponendo politiche costruttive per gli organismi sovra-nazionali.

Economia del Sarvodaya: porre, innanzi tutto, gli uomini e la natura al primo posto del pensiero economico, cercando di valorizzare i territori, per far fronte all'occupazione di tutti e abolire la miseria indiana. In tale contesto l'opera del colonizzatore è parassitaria e predatoria, perché succhia le energie vitali della vita nei villaggi indiani. Gli inglesi impongono le loro merci con la violenza, distruggendo la millenaria ricchezza della vera India: l'autosufficienza agricola e artigianale dei contesti locali, che dialogano tra loro scambiandosi il surplus produttivo.

Kumarappa, nel suo contributo *L'economia della permanenza*, compie un lavoro difficile ma molto importante: egli spiega all'umanità che l'unica via di salvezza dai mostri dello sviluppo industriale, dal consumismo e dai ritmi infernali della modernità, sta nel villaggio-comunità. Ogni organizzazione sociale, che pretenda di imporre ad una collettività di specializzarsi in un prodotto e vivere dei risultati di un mercato opprimente, crea le basi per un mondo di guerre e miseria. Ogni regola umana che non segua il soffio e la vitalità della natura, che non rispetti l'equilibrio ecologico, diverrà col tempo produttrice di violenza. Il capitale, la mercificazione e lo scambio basato sul denaro hanno dimenticato ogni valore umano, sociale, religioso. Non può esistere una vita senza etica, una scienza che distacchi la religione dalla politica e dall'economia. Il pensiero deve essere come la realtà, interrelata e complessa. Le scelte economiche internazionali pesano sui popoli creando morte e distruggendo la natura.

Kumarappa comprende il mondo con le lenti dell'India. Gli inglesi opprimono e violentano. Gli indiani cadono nella trappola dello sviluppo capitalistico fiondandosi nella megalopoli e ricercando un benessere materiale che non avranno mai, perché la ricchezza di alcuni corrisponde alla povertà di altri. Gli indiani dei villaggi devono riconquistare l'indipendenza dell'India attraverso l'autonomia del villaggio. La vera democrazia è la democrazia di tutti e solo con una pedagogia liberatoria, come quella gandhiana, è possibile individuare le cause e costruire un'alternativa decente.

Per Kumarappa, la natura è tutto ciò che serve alla vita. L'economia non deve spogiarla, ma rispettarla profondamente. La scienza deve riacquistare il suo perduto lato etico, non serve se applicata al capitale e all'accumulazione della ricchezza, o a costruire le armi atomiche. La politica e il diritto sono del tutto distaccati dalla realtà degli uomini. La religione è sostanzialmente errata, nella forma in cui diviene istituzionale e ritualistica;

essa ha il compito di riportare gli animi alla spiritualità profonda per poter rielaborare il loro rapporto con la natura e con essi stessi. Kumarappa lavora ardentemente per espellere le guerre dall'umanità, esse si combattono solo alla radice, espellendo il male e la sopraffazione dal cuore degli esseri umani.

Il suo pensiero oggi sembra lontano, ma è stato essenzialmente presente nella vita delle comunità agricole indiane scomparse e di quelle che hanno resistito, pur misere, al male che il mercato internazionale e l'oppressione politico-economica hanno fatto.

Nerhu è stato, purtroppo, artefice di tale stato di cose. Egli ha visto nella via comunista all'industrializzazione la soluzione per l'India. La più rivoluzionaria idea di Gandhi e Kumarappa, stava nella visione di lungo periodo, nel comprendere che soltanto l'autosufficienza delle comunità di villaggio poteva creare relazioni orizzontali tra territori, per sviluppare e valorizzare al meglio ogni spazio mondiale.

L'economia va valutata in maniera opposta a come la modernità la vede. L'interesse singolo materiale, il bisogno prodotto da un sistema industriale basato sulla tecnica e sul lavoro rituale, non creativo, alienante, devono sostituirsi ad una visione dei cicli biologici e naturali. In questo senso l'economia della natura è *permanente*, quella umana *transeunte*, perché non permane ma, passando, rischia di alterare gli equilibri naturali, soprattutto a causa della creazione di società di massa con industrie ed eserciti a saccheggiare le risorse, inquinando dappertutto. Vita umana e natura sono la stessa cosa, solo riacquistano tale comprensione spirituale, che va oltre la vita degli uomini, adottando una prospettiva olistica e generazionale, è possibile connettere le scelte al vero bisogno umano e naturale. La *permanenza* è così un concetto insieme religioso e scientifico, economico, politico ed educativo, dimostrabile con una visione a lungo raggio, che faccia degli individui i protettori delle ricchezze che ne permettono la vita. La *permanenza* rimanda oltre lo spazio e il tempo umano, cercando di cogliere il pensiero di un tempo naturale, della sfera biologica.

Nella vita animata il segreto della permanenza della natura risiede nel ciclo della vita, da cui i vari fattori funzionano in stretta cooperazione nel conservare la continuità della vita. Un chicco di grano cade dalla pianta madre. Germina sotto terra, estende le radici nel suolo e ne assorbe gli elementi nutritivi con l'aiuto dell'umidità e del calore del sole. Da questo processo spunta una pianta, da cui fuoriescono le foglioline che aiutano a catturare nutrimento dall'aria e dalla luce, così come le radici fanno dal suolo. Man mano che le foglie muoiono, cadendo al suolo, esse si decompongono nei vari

elementi che la pianta madre ha assorbito dal suolo, dall'aria e dalla luce, formando un humus che serve di nuovo per nutrire la prossima generazione di piante. Le api, mentre raccolgono per il proprio beneficio il nettare e il polline, fecondano i fiori. I frutti, che si formano in conseguenza, diventano di nuovo sorgente di vita di una nuova generazione di piante. Quando sono maturi, i semi cadono al suolo e germogliano con l'aiuto della terra che si è arricchita con le foglie cadute dalla precedente generazione di piante. Così un nuovo ciclo della vita comincia. In questo modo la vita procede e, se non avviene un perturbamento in questo ciclo, il lavoro continua incessantemente, rendendo la natura permanente²⁰⁰.

In Kumarappa il lavoro è inteso come lo sforzo degli organismi nella simbiosi del ciclo naturale. Se il ciclo è interrotto nasce violenza e la natura viene alterata dall'esterno. Allo stesso modo il lavoro deve essere per tutti, e deve contribuire a difendere l'equilibrio tra le persone e con la natura. Solo un lavoro umano nonviolento è in grado di rispettare l'equilibrio. La violenza è rottura di equilibrio naturale causato dall'uomo che vive nella natura. Ogni unità è essenziale per arricchire l'altra, la simbiosi è proprio tale reciprocità vitale nei rapporti.

Kumarappa compie una similitudine fondamentale. Individua i tipi di economia in natura e li paragona agli stadi di uno sviluppo umano (di individui, gruppi, nazioni).

Esiste una rottura anche in natura, esiste violenza che mina il ciclo vitale.

Un'**economia di tipo parassitario**, ad esempio, vede che una pianta vive a spese di altre; la tigre mangia la pecora. Un organismo muore per la vita di un altro.

Differentemente, l'**economia predatoria**. Se ci si nutre di una risorsa naturale non contribuendo alla sua rigenerazione siamo in un tipo di economia meno violenta della precedente, ma comunque possibilmente distruttiva.

In natura esiste anche un'**economia dell'impresa**. Si dà qualcosa a un organismo in cambio di altro, ci si nutre di prodotti della terra curandola; è uno scambio tra nutrimento e servizio svolto, come quello tra ape e fiore.

L'**economia gregaria** è quella che pianifica il benessere di unità in funzione di quello di tutti. Le api agiscono così nell'alveare, proiettandosi in qualche modo nel futuro.

L'**economia di servizio**, infine, è la più elevata forma di economia in natura. È quella che si instaura tra la madre e i cuccioli. La madre rischia la vita per proteggerli, dimostrando una cura per la sopravvivenza della specie futura, che va al di là del suo stesso interesse

200 KUMARAPPA J. C., *Economia di condivisione, come uscire dalla crisi mondiale*, traduzione di Marinella Correggia; a cura di Rocco Altieri; Quaderni Satyagraha la forza della verità; Centro Gandhi Edizioni, Pisa, 2012, p. 20.

vitale. Tale rapportarsi al contesto è molto simile alla nozione di *economia della permanenza* di Kumarappa.

Anche l'uomo vive la natura. Egli ha possibilità di scelta. Deve ritenere la natura sacra e vedere il futuro nel proprio comportamento. Egli compie tipi di economie simili a quelle precedentemente analizzate.

Egli agisce nell'ambito dell'**economia parassitaria** se, rapportandosi ad un altro uomo, è motivato dall'avidità, senza preoccuparsi delle conseguenze dell'altro; nessun altruismo è presente, ma solo violenza ed egoismo.

L'**economia predatoria** è quella che non considera l'altro, mira al proprio beneficio non cercando volutamente il danneggiamento dell'altro.

La reciprocità sta invece nell'**economia dell'impresa**. Si cerca un beneficio donando qualcos'altro. Le due entità si relazionano positivamente.

L'**economia gregaria** punta, invece, sul sacrificio verso il proprio gruppo. Si fa di tutto per favorirlo e nutrirlo ma resta lontano il pensiero dell'altro al di fuori del proprio intimo gruppo. Infine, l'**economia di servizio**. Appare come un comportamento nonviolento, ma anche attivo. Ci si preoccupa più della vita dell'altro che della propria. Si costruisce la permanenza.

A tutti i livelli umani esistono individui che si comportano in questi modi differenti.

Anche l'organizzazione umana può vivere uno stadio di differenti economie. Esiste un'economia parassitaria e violenta, considerata **primitiva** da Kumarappa. Ne esiste una **moderna**, in cui c'è distruzione ma si intuisce già il pensiero di un bisogno diverso. Infine lo stadio **spirituale o avanzato**, in cui si capisce che la pace e la permanenza sono gli obiettivi economici ed organizzativi.

Nello stadio primitivo, "Chi vi appartiene può essere parassitario nei suoi rapporti con altri gruppi o nazioni. Un parassita non considera i diritti altrui, le vie per arrivare a ciò di cui ha bisogno, le conseguenze delle proprie azioni"²⁰¹. Il colonialismo inglese e gli imperi della storia sono parassitari.

Nello **stadio dello sviluppo moderno**, l'auto-centrismo primitivo e la focalizzazione sui soli diritti scompaiono. Si ricerca un riconoscimento di diritti e doveri, un rapporto più equilibrato. Civiltà simili sono vissute: quelle agricoli Cinese e Indiana, la cultura Islamica con la sua eguaglianza fra musulmani. Il rischio è sempre quello di non riuscire a valorizzare l'altro, di contrapporsi a chi è fuori dal gruppo. Anche la mentalità nazi-fascista è per un rapporto interno equo, ma sottomette il resto ai proprio interessi vitali.

201 KUMARAPPA J. C., *ibidem*, p. 24.

Lo **stadio spirituale avanzato** ha il senso del dovere come legge. L'amore per l'altro e per la natura è assoluto. Le religioni sono la leva per tale concezione spirituale predicando l'amore per il prossimo. Gandhi ha prospettato tale stato d'avanzamento umano spirituale.

Kumarappa è chiamato l'*economista* di Gandhi; è riduttivo tale termine. Egli ha dato scientificità e specificazione alla proposta di Gandhi di un modello di sviluppo differente da quelli predominanti. Il villaggio è il soggetto primo, l'individuo opera nella comunità e cerca il benessere di tutti. Tutti sono protagonisti attraverso il lavoro valorizzante. La sua è un'opera completa, di sviluppo dei rapporti tra gli uomini e tra essi e la natura. La sua visione olistica è l'unica in grado di ridare speranza ad una umanità in seria difficoltà.

L'economista indiano si interroga su quale vita gli uomini debbano scegliere di vivere. Se una vita scandita dalle credenze della guerra e delle violenze, legittimate dalla propaganda, oppure una vita che operi al servizio del prossimo, che intuisca l'importanza del tempo biologico naturale e che dia certezza ai figli di vivere un mondo sano e nonviolento. Kumarappa applica alla vita sociale i cinque tipi di economia²⁰², riferendosi alla facoltà creativa dell'essere umano e al suo lavoro, in quanto espressione più alta della tensione generatrice e della dignità dell'essere umano.

L'economia parassitaria diviene così la **casa dell'imitazione**: la ritroviamo in coloro che abbandonano i loro modi di vita moderati ed equilibrati per vivere un'esistenza scandita dal benessere materiale importato dall'Occidente. Nessuna creatività è presente, ma solo un desiderio di imitare, senza assumersi nessuna responsabilità.

L'economia predatoria diventa la **casa dell'adozione**: in tale casa si pensa al benessere immediato tramite l'adozione di pratiche esterne modificate sulla propria tradizione.

L'economia dell'impresa diventa la **casa delle creazioni materiali**: ogni individuo ha idee originali esercitate per il proprio vantaggio personale. L'originalità è, però, illusoria, in quanto il modello è imposto dai consumi e dai prodotti del mercato e della logica dominante. L'offerta preesiste alla domanda; in una economia nonviolenta e permanente invece il consumatore è protagonista. Solo con la produzione locale ciò può avvenire, per rispondere a bisogni veri e non indotti.

L'economia gregaria è la **casa delle innovazioni sociali**: il bene collettivo è il punto chiave di interesse per tutti. La Russia dei soviet e il nazi-fascismo rispondono a tale valore. Ma essi non sono sfociati nella permanenza, anzi hanno creato morte e terrore perché hanno

202 Economia parassitaria, predatoria, d'impresa, gregaria e di servizio. Vedi Capitolo 1, paragrafo 2.1.5, *Kumarappa e l'economia della permanenza*, pagina 88.

dimenticato la famiglia-umanità, si sono chiuse nel gruppo conosciuto e ristretto dei vicini simili, cercando scorciatoie al miglior modello di sviluppo possibile. Tale casa non deve standardizzare i modi di esistere né imporsi agli altri. Oggi il denaro è la forma divina di credenza e gli uomini vedono in questa imposizione centralizzata la forma di rapportarsi agli altri e alla natura. Tale modello è pericoloso se non opera con la nonviolenza ed i più alti valori morali. Possiede comunque un primo, importante, germe di comprensione di un modello organizzativo meno iniquo.

Infine, l'economia di servizio porta verso l'interesse nell'altro, giungendo alla **casa della sublimazione**: i doveri verso l'altro raggiungono il grado della volontarietà reciproca per il benessere della comunità. La razionalità e la spiritualità convergono per indirizzare i comportamenti e gli atteggiamenti umani. I valori collettivi e i principi etici che discendono dalle leggi naturali sono fondamentali e il guadagno personale non è l'obiettivo da raggiungere. Il lavoro umano è essenzialmente creativo e rispondente ai bisogni veri. La casa della sublimazione appare solo quando si sentiranno propri i bisogni altrui. È necessaria una pianificazione per permettere ad ognuno di vivere una vita piena e con un lavoro valorizzante.

A questo punto Kumarappa lancia l'ipotesi di una società basata su un'economia differente, di libertà e condivisione, enunciando le regole che possano aiutare una simile organizzazione sociale.

Il nostro paese è prima di tutto agricolo. Su questa base dobbiamo costruire un'economia che sia sana dal punto di vista della produzione di ricchezza, per rispondere alle esigenze quotidiane della popolazione. Questo programma comprenderà un'attenta pianificazione dell'economia agricola e delle industrie rurali, affinché le persone abbiano di che mangiare e vivere, vestirsi e abitare²⁰³.

Bisogna pianificare per garantire ad ogni persona benessere e nutrimento; ogni villaggio dovrà così co-organizzare le terre sulla base del bisogno degli abitanti. Il *panchayat* sarà il luogo della decisione collettiva e partecipata, al livello di ogni villaggio.

Una volta disponibili i prodotti, si organizzeranno società cooperative multifunzionali

203 KUMARAPPA J. C., *Economia di condivisione, come uscire dalla crisi mondiale*, traduzione di Marinella Correggia; a cura di Rocco Altieri; Quaderni Satyagraha la forza della verità; Centro Gandhi Edizioni, Pisa, 2012, p. 32.

per rendere possibili gli scambi fra gli abitanti dei villaggi. Le cooperative cureranno la trasformazione delle materie prime per ricavarne beni di consumo. Eventuali surplus di villaggio saranno scambiati con articoli non disponibili in loco o a livello regionale. Una simile organizzazione sarà in grado di garantire i bisogni primari della popolazione, incoraggerà le industrie locali, creerà lavoro per gli abitanti nella produzione, nella trasformazione e nella distribuzione²⁰⁴.

La rivoluzione di Kumarappa è totale rispetto al modello prospettato dall'alto e importato dall'occidente:

L'aumento degli scambi monetari è arrivato a un livello per cui il fenomeno è fine a se stesso. E ha sottratto alla popolazione rurale il controllo dell'economia rurale, spostandolo nelle mani degli interessi cittadini. Se vogliamo far sì che l'economia rurale sia il più possibile retta dai villaggi dovremmo incoraggiare lo scambio di beni in natura; un sistema mitigato di baratto, con una certa presenza di economia monetaria. Questo farebbe sì che la produzione dei villaggi sia destinata a rispondere alle necessità locali ed eviterebbe lo sfruttamento del forte sul debole²⁰⁵.

Gestione economico-finanziaria e politica devono essere catalizzate all'interno del villaggio. Le persone devono poter valorizzare il proprio lavoro e i frutti dell'agricoltura. Ogni decisione politica è presa al livello di villaggio per poter così definire lo sviluppo autentico di uno spazio delimitato che sa relazionarsi con gli altri. Le relazioni di villaggio, così concepite, potranno estendersi a macchia d'olio fino alle istituzioni rappresentanti a livello regionale e nazionale; come cerchi concentrici nel mare immaginato da Gandhi.

Dal punto di vista politico, i villaggi saranno formati alla gestione dei servizi e dei beni pubblici che saranno trasferiti al loro controllo, come le strade, le opere anti-erosive, la manutenzione delle cisterne, dei pozzi e delle altre opere idriche. Occorrerà un "gabinetto pratico di gestione" basato sulla cooperazione fra i villaggi. Questa organizzazione svilupperà le capacità necessarie a gestire responsabilità più ampie, a

204 KUMARAPPA J. C., *Economia di condivisione, come uscire dalla crisi mondiale*; traduzione di Marinella Correggia; a cura di Rocco Altieri; *Quaderni Satyagraha, la forza della verità*; Centro Gandhi Edizioni, Pisa, 2012, p. 33.

205 KUMARAPPA J. C., *ibidem*, p. 33.

*livello di “taluka” (gruppo di villaggi) e di distretto, poi di province e a salire fino al governo centrale. Così l'economia rurale svilupperà una leadership che la renderà capace di farsi ascoltare fino alle più alte sfere nazionali*²⁰⁶

Kumarappa ben rappresenta un modello economico e politico altamente differenziato che ricomprenda la dignità vitale di ogni essere. In tal senso ogni forma di vita ha diritto di essere concepita come fondamentale e necessaria al mantenimento dell'equilibrio. Ecco che, così, l'economia dominante diviene insufficiente per garantire la permanenza e bisogna trasformarla in qualcos'altro, in *economia della condivisione*: “nei testi di economia si parla molto di produzione, distribuzione e consumo. Ma si ignora completamente l'aspetto più importante dell'economia che riguarda la società nel suo insieme. È la distribuzione della ricchezza fra i vari membri della società”²⁰⁷.

Persone, vegetali ed animali hanno diritto ad eguale trattamento. Ognuno deve avere la responsabilità di lavorare per il benessere della comunità umana:

*L'intera economia occidentale è costruita sul concetto fondamentale che il lavoro è una merce, giusto una voce di costo, come le materie prime. (..) Ma l'intera base della nostra attuale società economica, che si fonda sul considerare il lavoro come una merce, porta alla violenza. Nella società “sarvodaya” (il benessere di tutti) ogni persona deve aver diritto di ottenere quanto è necessario all'esistenza purché sia disponibile a utilizzare il proprio tempo nella produzione di ciò di cui la società ha bisogno*²⁰⁸.

L'economia della condivisione si ottiene nel momento in cui ciascuno imparerà a raddoppiare la propria gioia personale tramite l'empatia per l'altro; condividere qualcosa sarà allora il mezzo necessario per un tipo di economia del tutto rivoluzionaria. Kumarappa si chiede se l'essere umano saprà mettere da parte il desiderio individuale per sostituirlo con migliori relazioni umane.

Il *Sarvodaya* (benessere per tutti) e lo *Swadeshi* cioè l'autosufficienza della comunità, sono gli unici modi per lottare contro il centralismo dei due modelli economici dominanti.

206 KUMARAPPA J. C., *ibidem*, p. 34.

207 KUMARAPPA J. C., *ibidem*, p. 35.

208 KUMARAPPA J. C., *Ivi*.

Sia il capitalismo degli inglesi che il socialismo, cui le classi dirigenti indiane auspicano, portano alla rovina dell'India e dei suoi villaggi. Centralizzazione e industria, urbanizzazione e macchinismo, individualismo e materialismo sono tutte componenti dei modelli che il sogno di Kumarappa e Gandhi intende combattere. Il *Khadi* (il filo intessuto con l'arcolaio tradizionale, simbolo della ricchezza tessile del manufatto indiano) e lo *Swaraji* (indipendenza) sono gli strumenti attraverso i quali Gandhi e Kumarappa auspicano la rivoluzione nonviolenta.

*Economia di condivisione*²⁰⁹ è un pensiero completo, scritto in una lingua semplice. Diagnostica perfettamente i sintomi della malattia globale. Le conseguenze delle istituzioni internazionali e dei governi occidentali spingono verso uno sviluppo autoritario e violento, in cui i paesi del nord rubano le materie prime, imprimendo tecnologia e rivendendo a caro prezzo. L'economia di mercato stritola i piccoli produttori locali a scapito di scelte su prodotti il cui bisogno è indotto dalla propaganda. L'India vive nelle sue comunità e nelle sue tradizioni, è stata ricca e fiorente grazie ai manufatti e alla ricchezza della biodiversità locale. Ogni villaggio deve tornare a poter contare sulle proprie forze, per dare dignità e permettere alle persone una vita sana e allo stesso tempo responsabile della comunità. Le relazioni umane stanno perdendo valore e il rapporto con la natura è di assoluto sfruttamento senza pensare alla non “rinnovabilità” delle risorse principali. La violenza contro la natura sembra direttamente proporzionale a quella dell'uomo sull'uomo. Sfruttamento e oppressione possono essere combattuti, ma solo un approfondito pensiero scientifico, economico e sociale, come quello di Kumarappa, può indicare una prospettiva alternativa.

La terza via che Gandhi-Kumarappa e Dolci-Capitini ricercano non è solo un'utopia, forse è uno stato dell'evoluzione umana. Indubbiamente c'è la necessità di rinnovare la riflessione su un cambiamento strutturale e culturale della società globalizzata. Galtung, a noi contemporaneo, ha individuato il colore di un tale modello di sviluppo (il Verde) ma non solo, egli ha saputo conciliare e modellare una teoria, individuando con creatività gli elementi di una società organizzata e che nasca da presupposti differenti e pur pratici.

I modelli di sviluppo fin qui visti hanno molte cose in comune: il rispetto autentico della natura e l'attenzione alle risorse endogene (umane, energetiche e naturali). I due binomi Capitini-Dolci e Gandhi-Kumarappa sono due modelli universali pratici e teorici.

Il pensiero religioso e spirituale orientale, in particolare, ha certamente influenzato le teorie

209 KUMARAPPA J. C., *Economia di condivisione, come uscire dalla crisi mondiale*, traduzione di Marinella Correggia; a cura di Rocco Altieri; Quaderni Satyagraha la forza della verità; Centro Gandhi Edizioni, Pisa, 2012.

successive sull'ecologismo e sulla centralità naturale in occidente. E Galtung ha saputo conciliare tutti questi concetti in una teoria di uno sviluppo alternativo che appare completa.

L'opzione Verde secondo Johan Galtung²¹⁰.

L'opzione economica verde si distingue dalle principali blu²¹¹ e rossa già nella sua ispirazione ideologica. Se la blu si ispira al liberalismo/conservatorismo e la rossa al marxismo, l'opzione verde attinge dalla tradizione anarchica, rafforzata da elementi del pensiero di Mao e di quello nonviolento gandhiano.

Galtung intende discutere la scelta di un modello di sviluppo alternativo al duopolio blu/rosso, per far ciò propone una riflessione che coinvolga aspetti differenti dei sistemi considerati. Tale riflessione è storicamente precedente alla caduta del muro di Berlino e alla dissoluzione dell'Unione Sovietica, ma è, ancora oggi, assolutamente attuale e auspicabile.

Intanto, premette che le due principali scuole di sviluppo hanno tutte una base di partenza, una premessa chiave, che permette di categorizzarle sin dall'inizio: la premessa blu è la proprietà privata e la competizione libera del mercato; quella rossa è la collettività dei mezzi di produzione, con la priorità assoluta al soddisfacimento dei bisogni essenziali. Il problema di tali premesse è che vengono ritenute, dai tecnici e dagli intellettuali sostenitori, assolutamente veritiere e che da esse discendano, in via del tutto automatica, delle (ottimistiche) conseguenze empiriche. Questo tipo di ragionamento è chiamato da Galtung *olismo deduttivo*.

Il primo elemento di differenza, per cominciare a delineare una scuola di sviluppo alternativo, come quella verde, può essere proprio questo: usare un *olismo dialettico* in modo che le cose vengano viste come parte di un tutto, di una *famiglia di cose*, dove le parti si rafforzano complessivamente l'una con l'altra, in una continua interazione. Non

210 Cfr. GALTUNG J., *I blu e i rossi, i verdi e i bruni, un contributo alla nascita di una cultura verde*, in IPRI (ISTITUTO ITALIANO DI RICERCHE SULLA PACE), *I movimenti per la pace I, Le ragioni e il futuro*, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 1986.

211 Il Blu è il colore che Galtung dà al modello di sviluppo capitalistico e il Rosso fa riferimento al modello sovietico comunista.

esiste, così come avviene per le altre scuole, alcun elemento-perno mediante il quale possa essere modificata l'intera configurazione. Bisognerebbe agire contemporaneamente su tutti i componenti della configurazione per ottenere un cambiamento radicale.

Un problema delle ideologie blu e rossa è che esse non conoscono errori, sono convinte che la teoria alla base debba funzionare; se non funziona bisogna trovare dei colpevoli sui quali scagliarsi. I sistemi blu e rosso hanno così bisogno continuamente di nemici, di un capro espiatorio che consenta di aumentare la dose di mercato o di stato, a scapito delle libertà dei cittadini.

Il modo di pensare in forma *olistica*, e di non organizzare il pensiero esclusivamente sulla base di una dicotomia, come avviene nella mente degli occidentali, è un punto chiave che troviamo nel pensiero di Galtung. Basarsi su un punto fondamentale, su una premessa in base alla quale è possibile modificare la struttura di un ragionamento, è da superare per comprendere la teoria economica verde. Anche l'anarchismo ha una sua premessa fondamentale: quella di abolire lo stato e decentralizzare il potere al livello dell'organizzazione locale. Ma esiste una terza possibilità cioè quella di perseguire diverse politiche, piccoli cambiamenti, non in modo assolutistico e dogmatico. Piccoli passi a più livelli, tutti nella stessa direzione, permettono un cambiamento maggiore rispetto a modificare un solo elemento costitutivo. Per spiegare meglio, Galtung utilizza il campo medico. Per una buona salute, il medico può consigliare una serie di comportamenti (eliminare totalmente le sigarette e l'alcol, cambiare l'alimentazione eliminando gli eccessi di grassi e calorie, esercizi fisici in maniera moderata, controlli periodici sullo stato di salute, rispetto dei limiti di velocità e uso delle cinture di sicurezza). È evidente che per ottenere un cambiamento che abbia una reale importanza, non basta agire in maniera estrema su uno solo di questi consigli medici. Basterebbero infatti, piccoli passi in ognuno di tali comportamenti per mantenere un buono stato di salute.

Allo stesso modo, all'interno di una teoria dello sviluppo rinnovata, che non segua la cosmologia occidentale basata sul ragionamento dicotomico e sulla ricerca continua del “fattore chiave” da cui tutto il resto può derivare, bisognerebbe attuare delle politiche che agiscano contemporaneamente a più livelli, senza per forza dover modificare l'intera struttura tramite la ricerca del “punto fondamentale”. Una parola descrive questo tipo di comportamento: *moderazione* (senza dimenticare che in alcune circostanze alcuni elementi possano contare più di altri). Una volta individuati i problemi più evidenti e quelli di fondo di una teoria economica, si potrebbe muovere verso piccoli cambiamenti congiunturali, per arrivare ad un risultato soddisfacente. Così, tornando all'esempio precedente, ridurre il

fumo e l'alcol (non necessariamente del tutto), adottare uno stile di vita più sano nutrendosi meglio, con moderati esercizi fisici e controlli saltuari dello stato di salute, porterebbe certamente a un miglioramento della salute di ogni individuo.

I rossi tendono a favorire delle politiche migliorative e ad usare la loro influenza sulla burocrazia statale per realizzare queste politiche su scala nazionale. I blu tendono a sostenere che le cose miglioreranno quando ci sia nuovamente una crescita economica. Quando i blu falliscono e vengono sconfitti politicamente, si pensa che si possa ricorrere alla formazione avversaria per portare nuove soluzioni. Ma nella realtà non è così. Blu e rossi sono due lati della stessa medaglia, differiscono solo nel sistema di controllo della produzione, e nella soddisfazione dei bisogni, senza mettere in crisi tutto l'apparato strutturale comune, che si fonda sul capitale e la burocratizzazione. Sarebbe il caso, quando arriva una crisi sistemica, di cominciare a ipotizzare un modo alternativo di pensare sia lo stato che il mercato. Il fatto è che l'alternativa blu/rosso è entrata nella cultura profonda delle società, la dicotomia non ha via d'uscita, non ricerca una *terza via*. E così si è sempre al punto di partenza.

Se non si ha chiaro cosa intenda Galtung per sistema verde, è possibile cercare questa risposta nei movimenti sociali di base sorti su singoli argomenti specifici nei paesi industrializzati: ad esempio i partiti verdi. Non avere nessun coordinamento di tali rivendicazioni sociali internazionali è certamente un rischio ma, dall'altro lato, la forza del movimento verde sta nella sua natura di base, nel suo pluralismo ed immaginazione, anche nella sua imprevedibilità. Se il cambiamento può avvenire con piccole modifiche su più fronti, allora l'intero movimento verde, che nasce da singole rivendicazioni su temi specifici, ma che si lega poi a livello internazionale, è ciò che fa al caso nostro. È chiaro che esso non può organizzarsi secondo la forma standard dei partiti politici, verticistici e gerarchizzati.

Per evitare tutto ciò, la struttura potrebbe essere meno rigida organizzativamente e concettualmente. Poiché il movimento verde, in generale, crede di più nelle piccole unità e vede i paesi come federazioni di tali unità, allora il movimento stesso dovrebbe assumere la stessa forma, quella di una federazione di movimenti locali. In tal modo la struttura trasmette già un messaggio, ed i partecipanti possono addestrarsi nella loro specifica teoria politica. Concettualmente, si può procedere esattamente nello stesso modo, considerando il movimento verde come una federazione di movimenti che si occupano di singoli problemi, che stabiliscono tra loro il livello di integrazione che considerano necessario, aiutandosi l'un l'altro in molte cose, forse non in tutte. In

*questo modo nessun problema singolo può essere il problema per sempre*²¹².

Tale struttura potrebbe risultare debole, insignificante, oppure non ottenere un'alta percentuale di voti, se la vediamo con gli occhi della cultura partitica e dei sistemi blu e rosso. Ma il punto è proprio questo, provocare il cambiamento attraverso l'impatto cumulativo di piccoli cambiamenti in molti fattori allo stesso tempo, e questo obiettivo può essere realizzato da un insieme di movimenti coordinati ma liberi, ognuno dei quali si occupa di un singolo problema e interviene in un determinato ambito della società.

Ognuno dei punti dei quali si occuperà il movimento verde ha una sua importanza in sé stesso, ma la totalità delle interconnessioni tra ogni punto può fare la differenza: uno schema di politiche verdi agirebbe su più fronti che possiamo sistematizzare secondo delle caratteristiche principali. Ognuna di esse è articolata al suo interno e prevede delle specifiche politiche per il movimento verde. Lo schema è organizzato in modo che ad ogni problema che si affronta corrispondano una serie di politiche grazie alle quali il modello verde possa migliorare la situazione di partenza:

BASE ECONOMICA

- ♣ Sfruttamento del *proletariato interno* : imprese cooperative, movimenti per il superamento dei ruoli distinti di consumatore e produttore, coinvolgimento diretto dei clienti;
- ♣ sfruttamento del *settore esterno* : coesistenza con il Terzo Mondo, solo relazioni di scambi commerciali basati sull'equità, movimenti di liberazione;
- ♣ sfruttamento della *natura* : equilibrio ecologico persona/natura, costruire le diversità, simbiosi, vegetarianismo completo e parziale;
- ♣ sfruttamento dell'*io* : maggiore presenza di lavoro e creatività, riduzione della produttività in alcuni settori, tecnologie alternative.

BASE MILITARE

- ♣ Dipendenza dal *commercio estero* : auto-affidabilità, autosufficienza nel cibo,

212 GALTUNG J., *I blu e i rossi, i verdi e i bruni, un contributo alla nascita di una cultura verde*, in IPRI (ISTITUTO ITALIANO DI RICERCHE SULLA PACE), *I movimenti per la pace I, Le ragioni e il futuro*, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 1986, p. 48.

salute, energia e difesa;

♣ dipendenza dal *settore formale*, complesso BCI (burocrazia, capitale, *intelligenza*) : auto-affidabilità locale, riduzione dell'urbanizzazione, tecnologie intermedie;

♣ politiche di difesa *offensiva*, tecnologia di difesa altamente distruttiva : politiche di difesa difensiva, con tecnologia meno distruttiva, con difesa anche nonmilitare, nonviolenta;

♣ *allineamento con le superpotenze* : non-allineamento, anche neutralità, distacco dalle superpotenze.

BASE STRUTTURALE

♣ *Burocrazia*, stato (piano) forte e centralizzato : decentralizzazione a livello locale, creazione di federazioni di unità locali;

♣ *impresa*, capitale (mercato) forte e centralizzato : creazione di un'economia informale verde, produzione per il proprio consumo, produzione per uno scambio non monetario, produzione per cibi locali;

♣ *intelligenza*, ricerca forte e centralizzata : educazione ad alto livello non formale, creazione di proprie forme di conoscenza;

♣ fattore MAMU (*Middle Aged Males University*), BCI costituito da maschi di mezza età con formazione universitaria e gruppo etnico/razziale dominante : movimenti femministi per la giustizia/uguaglianza e una nuova cultura e struttura, movimenti di giovani e anziani, movimenti per un'eguaglianza etnico/razziale.

MODELLO DI VITA BORGHESE

♣ *Lavoro non manuale*, eliminazione del lavoro pesante, sporco e pericoloso : mantenere i vantaggi quando sono salutarì, ricomposizione del lavoro manuale con quello non manuale;

♣ *comodità materiali*, smorzare le fluttuazioni della natura : mantenere i vantaggi quando sono salutarì, vivere più a contatto con la natura;

♣ *privatismo*, vita appartata in famiglia e nei gruppi di pari : vita comune in unità più grandi, produzione/consumo collettivo;

▲ *sicurezza*, probabilità che questo modo di vita possa durare : mantenere la sicurezza quando è salutare, con uno stile di vita meno programmato.

MODO DI VITA CHIMICO E DA CIRCO

▲ *Alcool, tranquillanti, droghe* : *moderazione*, sperimentare cose che non diano dipendenza, che rendano più piena la vita;

▲ tabacco, zucchero, sale, thè-caffè : *moderazione*, accrescere la capacità di gioire del corpo, ad esempio attraverso il sesso;

▲ alimenti trattati chimicamente, deprivati di sostanze nutritive naturali : coltivazioni bio-organiche, cibo sano, alimentazione ben equilibrata, *moderazione*;

▲ *panem et circenses*, TV, sport, spettacolo e spettatorismo : creare i propri divertimenti, esercizi fisici *moderati*, in particolar modo lavoro manuale, passeggiate, uso della bicicletta.

Risulta evidente come, per ogni punto, ci sarebbe molto da dire. Ancora una volta è però la totalità e le interconnessioni di tali *interventi migliorativi* che devono attrarre la nostra attenzione. Tutti gli insiemi devono essere considerati dal sistema verde a tutti i livelli: *macro* delle politiche, *meso* dei gruppi e *micro* del livello locale.

Come è visibile dallo schema dello scienziato norvegese, il complesso delle interazioni è qualcosa di più dei movimenti ecologisti o per un diverso stile di vita. La cooperazione tra piccole imprese giovanili e autogestite, senza una élite dirigente che controlli dall'alto; la costruzione di nuove relazioni col Terzo Mondo come cooperazione tra popoli, imprese e comunità; la critica alla società centralizzata e tecnocratica; il fondamentale contributo femminista; l'impatto dei movimenti di giovani e anziani; il movimento per la pace. Ogni fattore, importante singolarmente, va preso come un elemento dell'insieme.

Inoltre, Galtung, evidenzia il fatto che la società occidentale tradizionale è estremamente vulnerabile ad ogni tipo di aggressione, dall'interno e dall'esterno. Per due motivi: la dipendenza dal commercio estero, e la dipendenza dal complesso BCI, con tutta la sua centralizzazione, urbanizzazione e l'*alta* tecnologia. La tesi è che più una società è vulnerabile, più adotterà meccanismi di difesa offensivi, in quanto non potrà rischiare una guerra sul proprio territorio. La politica militare si baserà, allora, sulla mutua distruzione, sulla vendetta e la capacità offensiva, piuttosto che sulle capacità di difendere, sul proprio

territorio, la struttura sociale e il modo di vita che preferisce. La tecnologia militare tenderà così ad essere sempre più distruttiva, altamente violenta e a lungo raggio d'azione, con l'intento di dissuadere, attraverso una capacità credibile di rispondere ed attaccare.

Il movimento pacifista, all'interno del più grande movimento verde, punterà, al contrario, su una minore capacità distruttiva (attraverso il disarmo), il non-allineamento e la neutralità; anche grazie a una difesa non militare. Se aggiungiamo una politica verde di minore dipendenza dal commercio estero per il soddisfacimento dei bisogni essenziali, sarà facile intuire una società auto-affidabile e improntata a un atteggiamento maggiormente nonviolento.

Minore urbanizzazione, maggiore autonomia locale, equilibrio ecologico: ogni azione politica fa del movimento un modello di sviluppo, di sicuro, “minormente” esposto all'aggressione e con un alta capacità di difesa e di resilienza. Esattamente come voleva Gandhi che prospettava uno sviluppo economico indiano che partisse dai suoi villaggi per arrivare ad una totale indipendenza, sia dal colonialismo inglese che dalle negatività apportate dalla modernità e dal macchinismo alienante per l'essere umano.

Gandhi è stato uno dei primi a cogliere l'importanza della dimensione locale e della cooperazione tra unità autonome come scelta di liberazione individuale. Il lavoro manuale ed intellettuale non doveva essere separato.

Per modificare un sistema economico c'è però bisogno di cambiare la cosmologia alla base di una civiltà. La cosmologia è data dalla struttura profonda più l'ideologia profonda. I cambiamenti verdi dovrebbero trasformare la struttura profonda e quindi giungere al livello della cosmologia stessa. Per far ciò sarebbe necessario un qualche cambiamento in ognuna delle dimensioni cosmologiche considerate da Galtung (*spazio, tempo, epistemologia, persona-natura, persona-persona, persona-transpersonale*). Un cambiamento in cinque dimensioni su sei potrebbe non bastare se anche una sola resta immutata. Ciò valorizza la ricerca di un nuovo *ethos o ideologia profonda*; eccone una ricetta:

- 1) *spazio*: invece di porre l'Occidente come un centro di controllo del mondo, considerarlo come un centro di interesse;
- 2) *tempo*: invece di credere che la catarsi sia dietro l'angolo, vedere l'eterno flusso dinamico;
- 3) *epistemologia*: considerare le cose in modo più olistico e dialettico;
- 4) *persona-natura*: sperimentare una profonda unione con la natura e con gli animali;
- 5) *persona-persona*: sperimentare una profonda unione con le altre persone;

6) *persona-transpersonale*: lasciare perdere l'universalità, avvicinarsi con curiosità alle verità degli altri.²¹³

Cogliere i nessi per trasformare i rapporti, come voleva Dolci. La nonviolenza dello sviluppo è costruita teoricamente in modo esemplare da Johan Galtung.

Eco-politica ed eco-sviluppo

L'approccio *ecologico* ha cominciato la sua ricerca di un nuovo paradigma economico sin dagli anni '70 (Club di Roma 1972). La possibilità di considerare l'ambiente naturale e la scarsità delle risorse all'interno del discorso sulla crescita economica, rappresenta il presupposto base delle teorie ecologiche.

L'attenzione all'ambiente ha coinvolto le scienze sociali. Alcuni scienziati politici parlano di *ecopolitica* sottolineando la sfida politica lanciata dalla crescente interazione tra attività umane e ambiente. La giusta soluzione dovrebbe mediare tra il culto della crescita e l'ecologismo. Questa consapevolezza è esplicita nelle teorizzazioni di Ignacy Sachs sul concetto di *ecosviluppo*²¹⁴. Tale nozione nasce nella conferenza sull'ambiente delle Nazioni Unite del 1972. Sachs commenta così:

*L'ecosviluppo è un tipo di sviluppo che, in ciascuna ecoregione, richiede specifiche soluzioni per particolari problemi regionali, alla luce dei dati culturali ed ecologici nonché dei bisogni fondamentali e di lungo periodo. Di conseguenza, agisce in base a criteri di progresso che sono peculiari a ciascun caso particolare, e l'adattamento all'ambiente vi gioca un ruolo importante*²¹⁵.

In sintesi, questo nuovo paradigma indica che non esiste alcun modello da copiare per lo sviluppo. Ogni paese potrà ricercare nelle proprie radici culturali e nella propria condizione

213 GALTUNG J., *ibidem* p. 54.

214 SACHS, *Ecosviluppo*, "Ceres", 1974 in B. HETTNE, *Le teorie dello sviluppo e il terzo millennio*, Asal, Trimestrale "Quale Sviluppo", Roma 1986, p. 127.

215 SACHS, *Strategie dell'ecosviluppo*, Les Editions Ouvrieres, Parigi 1980, p.16-19 in B. HETTNE, *Le teorie dello sviluppo e il terzo millennio*, Asal, Trimestrale "Quale Sviluppo", Roma 1986, p. 127-128.

ecologica il modello giusto. Non esiste lo sviluppo in sé, ma è sempre lo sviluppo di qualcosa (una certa *ecoregione*). Lo sviluppo viene quindi a significare: usare in maniera efficiente le risorse interne a una zona, in modo tale da mantenere l'equilibrio del sistema ecologico (limite esterno) e provvedere ai bisogni umani fondamentali della gente che vi si trova (limite interno).

Sachs accenna anche a tre pionieri di tale strategia: Benjamin Franklin che valorizza l'efficienza nell'uso delle risorse dell'ambiente circostante; Renè Dubos che porta l'idea della simbiosi tra natura e uomo, simbiosi che porta a rifiutare sia la crescita economica quanto l'ecologismo; Gandhi, che “simbolizza l'imperativo etico dello sviluppo, il principio che lo sviluppo deve anzitutto migliorare le condizioni dei più poveri e che, una volta che ciò venga realizzato, non vi è bisogno di ulteriore sviluppo”²¹⁶.

L'importanza di tale approccio risulta dal fatto che è in grado di accogliere al suo interno gli altri concetti ritenuti fondamentali: quali l'approccio dei bisogni umani fondamentali gandhiano, il contare sulle proprie forze e la dimensione locale. Sachs pensa che soltanto grazie all'istruzione, che giocherà un ruolo crescente nell'informare la gente sugli aspetti ecologici dello sviluppo, potrà avvenire un reale cambiamento.

Per Sachs, infine, è possibile sviluppare una determinata regione o paese, ma non si può parlare di sviluppo in senso generale ed è impossibile misurarlo quantitativamente sulla base di qualche dimensione scelta. Gli elementi *universali* delle strategie classiche dello sviluppo (capitali, lavoro, investimenti, ecc.) vanno sostituiti da elementi *specifici* quali: un certo gruppo di persone, certi valori culturali, una certa regione e un certo insieme di risorse naturali.

L'Ecologia Profonda secondo Arne Naess

I termini *Ecologia Profonda* delineano una particolare filosofia etica che esprime l'intima connessione degli esseri umani con la natura e il contesto biologico.

Il dibattito internazionale degli anni '70 non ha potuto esimersi dal guardare anche a questo tipo di approccio, in quanto, per molti intellettuali, il sentirci parte di un tutto non è altro che la chiave per riformulare sia il concetto di sviluppo che il rapporto uomo-natura.

La ricerca sui temi dell'ambiente e dell'ecologia è tutt'altro che recente e si articola in tre grandi aree: la riflessione sui principi etici e filosofici del rapporto uomo-natura; l'analisi

216 B. HETTNE, *Le teorie dello sviluppo e il terzo millennio*, Asal, Trimestrale “Quale Sviluppo”, Roma 1986, p. 128.

dal punto di vista scientifico e tecnico; gli aspetti politici, economici e sociali. Per le ultime due aree esistono già moltissimi contributi pratici e teorici; per la riflessione su principi etici e filosofici, invece, la disponibilità di contributi teorici è meno vasta.

Il contributo fondamentale alla nascita della *Ecologia Profonda* è stato dato dal filosofo norvegese Arne Naess (maestro di Galtung) che propose di distinguere tra “ecologia profonda” ed “ecologia superficiale”²¹⁷. “Le radici culturali dell'ecologia profonda sono quelle della cultura della nonviolenza, di cui A. Naess è stato un attento studioso e maestro”²¹⁸.

Bisogna distinguere il movimento ecologico riformista, ben conosciuto, dal pensiero dell'ecologia profonda. Il primo non è altro che portatore di rivendicazioni e riforme legislative nell'ottica della sostenibilità ambientale. Non mette in discussione il modello di sviluppo vigente e fonda il suo pensiero sul bisogno umano di rispettare la natura e l'equilibrio biologico che ne consegue. Ha una visione antropocentrica dell'ambiente che va tutelato per tutelare l'umanità.

L'ecologia profonda invece ripensa il rapporto uomo-natura ed è portatrice di una visione olistica del mondo in cui viviamo. L'umanità è parte della natura. Naess tentava di descrivere un approccio alla natura più profondo e semplificato, pensando che fosse il risultato di un'apertura e di una sensibilità maggiore verso noi stessi e la vita non umana che ci circonda.

*L'ecologia profonda va oltre un metodo d'analisi superficiale, frammentario e limitato dei problemi ambientali e cerca di riformulare una visione filosofico-religiosa completa del mondo. Le intuizioni essenziali e il contatto diretto con la natura rappresentano i fondamenti dell'ecologia profonda e della stessa coscienza ambientale. Alcuni punti di vista sulla politica e i comportamenti collettivi provengono in modo naturale da questa coscienza*²¹⁹.

I pensatori dell'ecologia profonda sono una tradizione minoritaria, un tipo di comunità che vuole contribuire tanto alla formazione di una consapevolezza ecologica quanto all'indagine sulle questioni basilari dell'etica ambientale. La consapevolezza ecologica è in

217 L'articolo originario è: A. NAESS, *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary*, “Inquiry”, XVI (1973), 1, p.95-100. L'articolo si riferisce a una conferenza tenuta nel 1972 a Bucarest. Altri contributi importanti di A. NAESS sono: *Dall'ecologia all'ecosofia, dalla scienza alla saggezza*, in M. CERUTI – E. LASZLO; *Physis: abitare la terra*, Feltrinelli, Milano 1988.

218 G. SALIO, *Introduzione*, in B. DEVAL, G. SESSIONS, *Ecologia Profonda*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1989, p. 12.

219 B. DEVAL, G. SESSIONS, *Ecologia Profonda*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1989, p. 74.

netto contrasto con l'ideologia dominante della società tecnologico-industriale, che considera l'uomo isolato e fundamentalmente separato dal resto della natura, superiore ad essa e designato ad esercitarne il controllo.

Per migliaia di anni l'idea di dominio ha ossessionato la cultura occidentale: il dominio degli uomini sulla natura non umana, dell'uomo sulla donna, dei ricchi e dei potenti sui poveri, dell'Occidente sulle culture non occidentali. La consapevolezza dell'ecologia profonda ci mette in condizione di smascherare queste illusioni pericolose ed errate²²⁰.

L'ecologia profonda vuole fondere gli aspetti materiali e spirituali della realtà, tramite una riflessione sulla casa Terra e su noi stessi, visti insieme come un tutto organico. Oltrepassa la concezione scientifico-materialistica e rivaluta le tradizioni religiose e le pratiche spirituali del buddhismo zen. Essa è profonda coscienza ecologica che orienta la sua ricerca verso una consapevolezza più oggettiva, uno stato attivo dell'essere, raggiunto con riflessioni e discussioni articolate e un nuovo stile di vita.

Moltissimi dei principi base dell'ecologia profonda, provengono da antiche tradizioni filosofico-religiose. Differenti tradizioni spirituali hanno, così, in comune i punti chiave di tale approccio (cristianesimo, taoismo, buddhismo, rituali degli indiani americani).

L'intuizione centrale dell'ecologia profonda sta nell'impossibilità di fare distinzioni nel campo dell'esistenza. Non esiste nessuna biforcazione tra umani e non umani, nel momento in cui si percepiscono dei confini, la consapevolezza ecologica profonda viene meno.

Esistono, secondo Naess, delle *norme fondamentali* o intuizioni, principi basilari che si orientano verso gli aspetti religiosi e filosofici della saggezza. Queste norme, che non sono riconosciute dalla scienza moderna meccanicistica, sono essenzialmente due: *l'autorealizzazione*²²¹ e *l'uguaglianza biocentrica*.

- *L'autorealizzazione* è un pensiero presente nelle tradizioni spirituali di molte religioni del mondo. L'*Io* delle persone non è l'ego individuale bensì un *Io* collettivo. Non è possibile scindere l'individuo dalla comunità alla quale appartiene. La crescita spirituale avviene quando si comprende il “dischiudersi”, smettendo di considerarci entità isolate e riuscendo ad identificarci con altri esseri. L'ecologia profonda e la consapevolezza che ne discende fanno un passo in avanti di maturità: l'identificazione avviene nei confronti di ogni specie sulla terra, anche quelle non umane; cerca di cogliere la saggezza tradizionale del luogo e

220 B. DEVALL, G. SESSIONS, (*ibidem*, p. 74).

221 Ritroviamo così il concetto di *Self-Reliance*.

del tempo, distaccandosi dai valori e dai presupposti contemporanei. Solo attraverso il confronto e il ragionamento collettivo e profondo, è possibile raggiungere tale consapevolezza.

L'autorealizzazione si ispira ed educa a concetti quali il *non-dominio* e il *vero lavoro*. Il primo è già presente nel pensiero filosofico di Danilo Dolci, il secondo riguarda il percorso per divenire una persona completa, che si senta parte di una totalità organica. È un processo di pieno dispiegamento del sé, ove ogni persona entra in relazione con gli altri uomini, gli ecosistemi circostanti, le montagne, gli animali e i vegetali, le acque, la terra. Un'idea non nuova perché già presente in altre religioni, come la buddhista mahayana, e nella nonviolenza di Gandhi.

- L'*uguaglianza biocentrica* è il diritto di vivere per ogni forma di vita, e di svilupparsi fino a raggiungere la piena autorealizzazione del sé, che comporta la più vasta autorealizzazione collettiva. Ogni entità ha valore intrinseco per il fatto di esistere. Se arrechiamo danni alla natura li arrechiamo a noi stessi. Non c'è nessuna gerarchia e dominio dell'uomo sulle altre specie, l'uomo può comprendere che non ci sono confini in quanto ogni cosa è correlata. Bisognerebbe stare attenti e sforzarsi di ridurre al minimo l'impatto sulle altre specie. "Semplicità di mezzi, ricchezza di fini" è un principio chiave per comprendere l'uguaglianza biocentrica.

Il riconoscimento dei bisogni, non solo materiali, ma anche spirituali è fondamentale. Il gioco, l'amore, l'espressione creativa, il contatto con la natura, le relazioni con altri esseri umani, la crescita spirituale, sono essenziali per diventare essere umani *maturi*. La società post-industriale distoglie l'attenzione da questo percorso verso il "vero lavoro".

C'è un netto contrasto tra la cultura dominante e la cultura dell'ecologia profonda:

- la prima prevede il dominio sulla natura mentre la seconda ricerca l'armonia;
- l'ambiente è visto come una risorsa, invece per l'ecologia profonda tutta la natura ha un valore intrinseco;
- la cultura dominante segue la teoria della crescita economica, mentre l'ecologia profonda insegue solo i bisogni materiali semplici (finalizzati allo scopo dell'auto-realizzazione);
- la fiducia nell'abbondanza delle risorse si scontra con la visione delle risorse limitate della Terra;
- la fiducia nel progresso e nelle soluzioni ad alta tecnologia sono agli antipodi rispetto all'uso della tecnologia appropriata e nel pensiero di una scienza non dominatrice;

- il consumismo della cultura dominante si oppone alla sobrietà e al riciclaggio professati dall'ecologia profonda;
- infine, la visione di una comunità centralizzata o nazionale stride con la visione di una bio-regione, ricercata dall'ecologia profonda.

Nel 1984, John Muir, George Sessions e Arne Naess sintetizzarono quindici anni di riflessioni sui principi dell'ecologia profonda, con la speranza che potessero essere compresi e accettati da persone di diverse posizioni e filosofiche. Ne elaborano otto:

- 1) ogni forma di vita umana e non umana ha un valore in sé, intrinseco.
- 2) La ricchezza e la diversità delle forme di vita costituiscono dei valori in sé.
- 3) Gli uomini non hanno alcun diritto di impoverire questa diversità, eccetto che per soddisfare esigenze *vitali*.
- 4) La prosperità della vita umana esige una diminuzione della popolazione.
- 5) L'interferenza dell'uomo su altre specie è progressiva e negativa.
- 6) Le scelte collettive devono cambiare. Bisogna cambiare la struttura della società.
- 7) Bisogna saper distinguere ciò che è grande quantitativamente da ciò che lo è qualitativamente. La qualità della vita non dipende da tenori di vita più alti, bensì dalla consapevolezza profonda di appartenere a un tutto integrato e saperne mantenere l'equilibrio.
- 8) Chi condivide i punti sopra, è obbligato a tentare di attuare i cambiamenti necessari.

Per Naess, la scienza ecologica non può non chiedersi quale organizzazione politico-sociale, normativa, è necessaria al fine di preservare l'integrità della natura, compiendo una chiara scelta etica. Egli fa nascere l'*Ecosofia*, (*sophia* “saggezza”, dal greco, in relazione all'etica, alle norme, alle regole, alla pratica). L'*Ecosofia* permette il passaggio dalla scienza alla saggezza. Ci si chiede quale società, quale struttura organizzativa, quale scelta politica, quale educazione, quale forma religiosa siano in grado di rispettare e valorizzare l'equilibrio naturale ricercato con l'ecologia profonda.

L'intuizione fondamentale sta nel comprendere che non abbiamo il diritto di distruggere altri esseri viventi. Con la maturità, gli uomini proveranno gioia quando altre forme di vita proveranno gioia, l'empatia è una causa ed un effetto della consapevolezza profonda. La

nostra società manca di maturità morale.

Esiste una democrazia in nuce nell'ecologia profonda. L'auto-realizzazione è la realizzazione delle potenzialità della vita. Maggiore è la diversità tanto maggiore sarà l'auto-realizzazione. Il Tao cinese contempla questa visione del tutto-unico, dell'equilibrio tra gli esseri, senza alcun isolamento. L'ecologia profonda ha una componente religiosa.

Per l'auto-realizzazione sono necessari due concetti legati, che Galtung fa propri nella sua teoria sullo sviluppo, la *diversità* e la *simbiosi*.

Le principali **fonti** alle quali l'ecologia profonda si è ispirata sono molteplici. È possibile rintracciare idee analoghe in molte religioni, filosofie, intellettuali, movimenti politici. Un contributo certamente importante viene dalla *filosofia perenne* di Aldous Huxley, che ritrova caratteri comuni in tantissime dottrine del mondo sia in Occidente sia, soprattutto, in Oriente. Anche parte della *letteratura americana della tradizione naturalistica e pastorale* possiede le idee dell'ecologia profonda; basti pensare al rapporto conflittuale, narrato da Melville, tra il capitano Achab e Moby Dick come interpretazione del tentativo (vano) dell'uomo di dominare la natura. La *scienza dell'ecologia*, certamente rappresenta un ulteriore filone culturale che riesce ad andare oltre i confini atomistici dell'attuale paradigma scientifico, ponendo la visione complessa dell'inter-disciplinarietà, alla base del proprio metodo. Anche la *nuova fisica* si relaziona positivamente con l'ecologia profonda. Essa si scontra con il fondamento meccanicistico del pensiero newtoniano di relazione causa-effetto di ogni cosa esistente. Questo pensiero proviene dalla metafisica aristotelica, che vede ogni cosa del mondo come parte unica a sé stante e non relazionata con il resto. L'atomismo occidentale è uno dei peggiori nemici per comprendere l'ecologia profonda. Con la “nuova fisica” questa immagine della realtà è andata in frantumi. L'idea di particelle distinte di materia subatomica è stata abbandonata, in favore di un'immagine della natura come costante flusso di trasformazioni di energia. Su questa base anche lo scienziato comprende che non può distaccarsi dal suo esperimento o dall'osservazione che sta conducendo. Henry David Thoreau è stato uno fra gli scienziati che rifiutarono decisamente il metodo scientifico meccanicistico del diciannovesimo secolo e condussero ricerche caratterizzate da un coinvolgimento di grande rilievo²²². Secondo la nuova fisica è possibile elaborare un'altra visione metafisica della realtà, simile a quella delle religioni orientali e all'idea ecologica dell'interrelazione.

Anche il *Cristianesimo* ha influenzato profondamente e contribuito alla creazione dell'ecologia profonda. San Francesco d'Assisi, col suo richiamo alla fratellanza tra tutti gli

222 H. D. Thoreau, *Walden ovvero Vita nei boschi*, 1854 e il saggio, *Disobbedienza Civile*, 1849.

esseri viventi, umani e non umani, e al rispetto della natura, con la scelta della povertà volontaria e della semplicità della vita, rafforza certamente questo approccio. Il *Femminismo*, anch'esso, intuisce una serie di elementi che l'ecologia profonda prende in prestito. La critica alla cultura dominante, al maschilismo e alla violenza strutturale della società non sono idee nuove. Le analisi sociali di alcune esponenti, come Rachel Carson ed Elizabeth Dodson Gray, sono un'eccellente base culturale con la quale riflettere sui problemi dell'attuale organizzazione della comunità-mondo.

Anche le culture dei *popoli nativi* (ad esempio gli aborigeni australiani, gli indigeni dell'America Latina, eccetera) hanno strettamente a che fare con l'ecologia profonda. Il modo di sentire e di percepire l'ambiente intorno, il modo di fraternizzare con gli elementi naturali, di adorare l'acqua e le montagne, i bufali e la pioggia, è certamente l'atteggiamento che più si avvicina alla più profonda filosofia ecologica.

La filosofia heideggeriana di critica all'antropocentrismo dell'occidente, nato con la filosofia platonica; le tradizioni processuali della spiritualità orientale, dal buddhismo al taoismo; il poeta californiano Robinson Jeffers; John Muir e David Brower fondatori anch'essi del pensiero sull'ecologia profonda. Ognuno di questi contributi rende legittima e resiliente la filosofia creatasi e chiamata ecologia profonda. Essa ha delle evidenti conseguenze dal punto di vista politico, economico e sociale.

Tornando al ragionamento sui modelli di sviluppo e sull'opzione verde, notiamo che i tantissimi pensatori sopra citati hanno in comune una visione che si base su pochi ma precisi elementi: l'equilibrio nel rapporto tra gli uomini e la natura come base per comprendere le relazioni tra gli uomini, il rispetto delle risorse e la dignità di ogni creatura-organismo-sistema di svilupparsi liberamente da sé, in simbiosi con altri organismi; sono idee che convergono in tutte le teorie e i pensieri che abbiamo affrontato. Galtung ha saputo riconciliare questi concetti ricostruendo il suo modello di sviluppo verde; su di lui ha agito non solo l'influenza fondamentale di Dolci, ma anche quella importantissima del suo primo maestro: il filosofo naturalista Arne Naess, fondatore dell'*Ecosofia*.

La centralità della natura significa essenzialmente difendere due cose: acqua e terra. Entrambe sono i beni comuni dell'umanità. Non è causale che Dolci promuovesse uno sviluppo che perseguisse la liberazione dell'acqua ai fini della fertilità delle terre; anche Kumarappa è un sostenitore della fertilità dei terreni, ma l'argomento è centrale anche nella letteratura europea con il contributo di Giovanni Haussmann.²²³

223 HAUSSMANN G., *Suolo e società*, Istituto sperimentale per le colture foraggere, Lodi, 1986.

La terza via è esperimento anche urbano e civile. Lewis Mumford aveva già raccontato a Dolci della sua esperienza in Russia e Stati Uniti e di come aveva trovato così simili i due tipi di sviluppo che dovrebbero risultare opposti.²²⁴ Mumford rintraccia gli stessi mali: industrializzazione e inurbamento, meccanicismo e inquinamento, che sono conseguenti al sistema economico comunque centralizzato. Era chiaro già negli anni '50 e '60 dove avrebbe portato una scelta che si fosse basata esclusivamente sul binomio dei modelli che Galtung considera Blu e Rosso. Gli altri modelli identificati da Galtung saranno considerati più avanti, ma si può anticipare come essi si ispirano agli stadi della civiltà di Sorokin; le differenti economie e case descritte da Kumarappa identificano la stessa idea fondamentale: l'umanità progredisce nel tempo, e col tempo avrà bisogno di modificare le sue strutture organizzative di base se non vorrà ritrovarsi con un mondo e una natura del tutto rovinati dalla cieca avidità.

²²⁴ Cfr. DOLCI D., *Atti del convegno sullo sviluppo: la città-territorio*; Palermo-Trappeto-Partinico, 1969.

IX

Il virus mafioso

Se per cambiamento sociale intendiamo quella modifica delle condizioni umane per cui ciascuno, individuo o gruppo, abbia maggiore possibilità di realizzare la propria responsabilità – dunque maggiori possibilità economiche, ambientali, giuridiche, culturali, morali - è comunque ovvio che molto spesso l'impedimento fondamentale è costituito da una resistenza al cambiamento operata, consapevolmente o ciecamente, dagli interessati – individui, gruppi – a che il cambiamento non avvenga: resistenza che molto spesso si esercita attraverso strumenti e metodi violenti²²⁵.

L'impegno in Sicilia di Danilo è opera per una pianificazione territoriale dello sviluppo con il metodo dell'attivismo nonviolento dal basso. Si tratta di fare politica educando la gente a comprendere e rivendicare i propri diritti. Il lavoro di Dolci è un continuo e incessante atto rivoluzionario nonviolento. Non basta elencare le azioni e le iniziative organizzate dai numerosi enti e centri studi nati in quegli anni. Non basta parlare di acqua democratica e impegno antimafia. Nemmeno la poesia e la filosofia profonda di Dolci possono, da sole, riassumere il lavoro svolto da quest'uomo. Azione e teoria si fondono in Dolci. Il suo pensiero e la sua azione implicano uno sviluppo che sia umano e insieme della comunità, del paese e della Regione, dell'Italia e delle nazioni; egli combatte le ingiustizie e l'arroganza locale, ma non dimentica di denunciare con forza e documentarsi su cosa succede nel resto del mondo, relazionando gli eventi e le cause come pochi sanno fare. Il suo, è un impegno completo.

Caratteristica peculiare del suo metodo è il confronto, ancora una volta maieutico. Ma non solo tra persone di uno stesso luogo, ma coi grandi pensatori del tempo. Egli continua a relazionarsi all'ambito internazionale e, da questo, prende spunti per le sue riflessioni e le sue attività. Ogni grande evento, nell'attività di Danilo, ogni rapporto conclusivo su un determinato argomento, veniva fuori dal dialogo continuo con i maggiori esperti del settore. Uno di questi eventi, come già detto, è il *Primo Congresso sulle iniziative locali e nazionali per la piena occupazione* al quale aderiscono studiosi e politici dall'Italia e

225 DOLCI D., *Inventare il futuro*, Laterza, Bari, 1968, pp. 202-203.

dall'estero (tra gli altri Lelio Basso, Carlo Levi, Gunnar Myrdal, Giorgio Napolitano, Ferruccio Parri, Paolo Sylos Labini, Bruno Zevi). Per la prima volta il concetto di *Piena Occupazione* viene introdotto nel nostro paese.

Nel 1958 gli viene consegnato il Premio Lenin per la Pace. Dolci lo accetta, non senza polemiche, e dichiara:

*Non sono comunista, non ho ancora visto un metro quadrato delle Repubbliche Sovietiche (...). Si è voluto, se non erro, porre in rilievo due fatti che vanno ben oltre la mia persona ed il nostro gruppo: la validità delle vie rivoluzionarie nonviolente, accanto alle altre forme di azione e di lotta, nell'affrontare la complessa realtà; la continua necessità di un'azione scientifica ed aperta, maieutica direi, dal basso*²²⁶.

Da queste parole si comprende a fondo l'idea di Dolci circa la scelta della rivoluzione nonviolenta dal basso. Non sono parole venute in quel momento. Dolci aveva a lungo dialogato con Aldo Capitini su come potesse elaborare tale tematica al momento della premiazione. Nel loro carteggio²²⁷, è possibile rintracciare il dialogo e i consigli che Capitini dà a Dolci: usare i soldi per un lavoro di inchiesta e promozione della piena occupazione in Sicilia; definire il suo pensiero sul regime russo e chiarire la lontananza del lavoro da qualsiasi forma di violenza, anche rivoluzionaria. Capitini dice a Dolci chiaramente che la sua opera è quella di far conoscere al mondo il valore del metodo nonviolento. Le parole di Dolci durante la premiazione, ricalcano da vicino il senso dei consigli di Capitini²²⁸.

Successivamente, coi soldi ricevuti grazie al Premio, Dolci riesce a costruire il primo *Centro studi e iniziative per la piena occupazione*.²²⁹ Il Centro apre diverse sedi in altri Comuni siciliani²³⁰ e diventa rapidamente uno straordinario strumento al servizio dello sviluppo di tutta la Sicilia occidentale. Tra le prime iniziative realizzate, l'organizzazione di

226 Dal testo della dichiarazione rilasciata il 16 gennaio 1958 in seguito alla comunicazione dell'assegnazione del Premio Lenin per la Pace, conservata presso il Centro per lo sviluppo creativo di Partinico.

227 Cfr. FONDAZIONE CENTRO STUDI ALDO CAPITINI (Perugia), Epistolario di Aldo Capitini 1 / 2, *Aldo Capitini, Danilo Dolci: LETTERE 1952-1968*, a cura di Giuseppe Barone e Sandro Mazzi, Carocci Editore, Roma, 2008.

228 In FONDAZIONE CENTRO STUDI ALDO CAPITINI (Perugia), Epistolario di Aldo Capitini 1 / 2, *Aldo Capitini, Danilo Dolci: LETTERE 1952-1968*, a cura di Giuseppe Barone e Sandro Mazzi, Carocci Editore, Roma, 2008.

229 Il Centro nasce nel 1958. Cfr. BARONE G., *Danilo Dolci, Una rivoluzione nonviolenta*, Recco (GE), Terre di mezzo Editore, 1999; BARONE G., *La forza della nonviolenza*, Napoli, Libreria Dante & Descartes, 2004

230 Oltre a Partinico il Centro aprirà nei comuni siciliani di Roccamena, Corleone, Menfi, Cammarata e San Giovanni Gemini.

alcuni importanti convegni che richiamano a Palermo²³¹, ad Agrigento e a Palma di Montechiaro, insieme ad esperti delle discipline più diverse, il meglio della cultura e della politica, non solo italiane, di quel tempo.²³²

Le inchieste di Dolci continuano, ancora un volta, con quello stile misto tra narrativa e ricerca sociologica e, grazie alle voci dei diretti interessati, le sue pubblicazioni e la sua attività riscontrano un importante sostegno internazionale. Nelle principali città italiane e in molti paesi europei (Svizzera, Francia, Gran Bretagna, Germania, Svezia, Olanda, Norvegia, Finlandia) si costituiscono gruppi di sostegno all'opera di Dolci. Tra i tanti che si schierano al suo fianco troviamo Jurgen Habermas, Erich Fromm e Bertrand Russel, Jean Piaget e Aldous Huxley, Lewis Mumford, Jean-Paul Sartre, Noam Chomsky, Bertold Brecht.

L'impegno contro il crimine organizzato di Danilo, non si esaurisce con la riformulazione dell'attentato di Portella della Ginestra. Egli, durante tutta la sua esperienza siciliana, non smette di raccogliere informazioni dalle persone che conosce e risistema il tutto in documenti che lo aiuteranno a denunciare il sistema clientelare-mafioso e le relazioni tra la mafia, la politica e le istituzioni. Gran parte della documentazione che Dolci sistematizza e presenta in Commissione Parlamentare Antimafia nel 1965 è raccolta nel libro *Chi Gioca Solo*.

*I non pochi politici compromessi con la mafia in Sicilia si potrebbero distinguere in quattro categorie: una prima, dei politici spregiudicati che, soprattutto in tempo di elezioni, hanno rapidi incontri, riunioni in cui non badano tanto per il sottile come raccogliere voti e con chi hanno a che fare: "se tu mi aiuti, io ti aiuto". Una seconda, dei politici che sfruttano sistematicamente, freddamente, il gruppo chiuso mafioso, imbastendo eventualmente tutti i possibili doppi giochi a seconda dei tempi e dei luoghi: sfruttati a loro volta sistematicamente dalla mafia. Una terza, di mafiosi veri e propri che riescono ad essere eletti, talvolta anche a molto alte responsabilità: per fortuna non sono i più numerosi. Una quarta, di giovani che, partiti in polemica col sistema, hanno accettato di rimanerne condizionati, per poter riuscire.*²³³

Fin da subito, l'opera di Danilo procede verso la denuncia sistematica e puntuale di

231 Ricordiamo il "Convegno sulla Città-Territorio" del 1969.

232 Dal 27 al 29 aprile 1960 si svolge a Palma di Montechiaro (Agrigento) il "Congresso sulle condizioni igienico-sanitarie in una zona sottosviluppata della Sicilia occidentale".

233 DANILO D., *Chi gioca solo*, Einaudi, Torino 1966, prefazione.

ingiustizie e ineguaglianze della Sicilia occidentale. Egli sente il bisogno di adottare una sociologia liberatoria, l'arte delle scienze umanistiche si mette al servizio dei deboli per svelare le pratiche quotidiane di dominio che non consentono ai più poveri di emancipare la propria condizione. L'opera prima di Danilo, contro il virus mafioso, è quella di scoprire, domandare e raccontare, soprattutto attraverso la voce dei diretti interessati, la situazione estrema dei territori dai lui vissuti negli anni post-guerra.

Dolci vede nella presenza mafiosa un ostacolo allo sviluppo della zona e, già nel '63, viene invitato a riferire in Commissione Parlamentare Antimafia. Egli racconta quanto risultava, in base alle testimonianze raccolte, sugli stretti rapporti tra i più autorevoli "politici" governativi e i più pericolosi mafiosi della zona, presentando anche lo schema di funzionamento del gruppo-clientelare mafioso. Nello specifico Danilo fa nomi importanti che sarebbero legati alla malavita, quali il Ministro del governo Bernardo Mattarella, il sottosegretario Girolamo Messeri e il sottosegretario Calogero Volpe.

Danilo (insieme all'amico e collaboratore Franco Alasia), continua le sue denunce e, in una conferenza stampa nel 1965, successivamente ad un altro incontro con la Commissione Parlamentare Antimafia, denuncia ancora una volta pubblicamente per collusione con la criminalità organizzata il potentissimo ministro del Commercio Mattarella, il sottosegretario Volpe e il senatore Messeri. La novità importante è che centinaia di persone, tra cui contadini, accettano di sottoscrivere, esponendosi così direttamente, delle testimonianze precise. Finalmente, in Sicilia, qualcuno decide di venire allo scoperto e denunciare personalmente fatti illeciti e comportamenti gravi di personaggi pubblici. Per questi motivi, Dolce e Alasia vengono querelati dagli accusati. Incredibilmente, nel '66, la IV sezione penale del Tribunale di Roma respinge le richieste degli avvocati della difesa sull'ammissione di una serie di prove documentali e testimoniali. La documentazione di Dolce e Alasia non viene considerata dai giudici.

Alla fine del processo i due saranno condannati per diffamazione, ma un'amnistia eviterà loro di scontare i due anni di carcere che erano stati previsti dalla sentenza. Un buon risultato arriva: da quel momento nessuno dei tre politici nazionali accusati riceverà alcun incarico di governo.

Dolci, nel corso delle sue indagini, non ha mai cercato di accanirsi sulle persone accusate di collusione con la mafia. Scrive al giudice della IV sezione del tribunale di Roma, spiegando che egli sta conducendo in Sicilia, con un gruppo di esperti, un lavoro per lo sviluppo socio-economico, e per questa ragione ha dovuto denunciare alcune delle

principali cause dell'impedimento di tale sviluppo. Precisa che le carte presentate non sono le più scottanti e che il rapporto tra le istituzioni e la mafia va puntualmente denunciato e svelato, per permettere alle persone oneste di riappropriarsi della possibilità di condurre uno sviluppo autonomo e migliore nella Sicilia occidentale.²³⁴

Nella lettera per il tribunale egli aggiunge:

*(..); la certezza che non si può contribuire in Sicilia, nel mondo, allo sviluppo di una vita nuova eludendo i problemi, mi impongono questo passo*²³⁵.

L'antimafia di Dolci porta a una delle marce più famose della storia siciliana. La “Marcia per la Sicilia occidentale e per un mondo nuovo” del 1967, durata ben sei giorni per quasi duecento chilometri, vede la partecipazione di tantissimi manifestanti tra contadini, operai, studenti, donne e bambini, accompagnati da grandissime personalità ed intellettuali (Ignazio Buttitta, Carlo Levi, Lucio Lombardo Radice, Pietro Pinna, Ernesto Treccani, Antonino Uccello, il poeta vietnamita Vo Van Ai e un giovanissimo Peppino Impastato). Tra gli slogan di allora, ancora attuali: *Pace=Sviluppo; L'Acqua per il Sud; L'Acqua è vita; Lavoro nella nostra terra; Fuori i mafiosi e i loro amici dagli incarichi pubblici*.

Anni dopo, in *Nessi tra Esperienza Etica e Politica*, Danilo racconterà, tramite le parole di Fausto Tarsitano (continuatore della difesa di Piero Calamandrei), la sua frustrazione:

*Lo slancio volontaristico, la lotta per un nuovo sviluppo, l'impegno per l'affermazione dei più alti valori civili, che avrebbe fatto emergere gruppi nuovi, vivi, aperti, valorizzatori, e determinato la sconfitta del sistema clientelare-mafioso, non sono stati avvertiti né aiutati ma contrastati perché, allora come oggi, il “Palazzo” non intendeva recidere i rapporti con il potere mafioso e la corruzione ai quali aveva legato le sue fortune. Si può dire che, con la condanna di Danilo e di Franco, le istituzioni hanno regalato alla mafia della Sicilia occidentale un plus potere, una legittimazione aggiuntiva rispetto a quella che essa aveva e che era già allora considerevole*²³⁶.

234 Cfr. DOLCI D., *Chi gioca solo*, seconda edizione ampliata, Torino, Einaudi 1967; BARONE G., *Danilo Dolci, Una rivoluzione nonviolenta*, Recco (GE), Terre di mezzo editore, 1999.

235 Cit. DOLCI D., *Chi gioca solo*, seconda edizione ampliata, Torino, Einaudi 1967.

236 DOLCI D., *Nessi tra esperienza etica e politica*, Roma. Lacaita Editore, 1993, p. 112.

Inventare il futuro: pratiche per lo sviluppo

Il lavoro di Danilo Dolci, coerentemente con il *fare* nonviolento, va nella duplice direzione: quella della critica e quella della costruttività. Nello stesso momento in cui egli denuncia il sistema clientelare mafioso, contribuisce a sviluppare uno spirito creativo nei gruppi maieutici che aiuta a scoprire il modo in cui si vorrebbe che fossero le istituzioni e gli uomini politici. Nel libro *Inventare il futuro*²³⁷ scopriamo che l'autoanalisi popolare del '64-'65, coi gruppi più coscienti e responsabili nella Sicilia occidentale, non ha solo operato una denuncia esatta. Ha elaborato anche necessarie diagnosi e terapie. Riunioni e assemblee maieutiche hanno individuato il perfetto uomo politico, come si vorrebbe che fosse, paragonandolo alla descrizione degli uomini politici del tempo²³⁸. L'idea dello sviluppo, del crescere insieme, è sempre al centro di tutto il lavoro e l'indagine di Dolci. Gli anni settanta lo portano a interessarsi al dibattito internazionale sullo sviluppo, che non poche idee e nuovi spunti daranno alle sue intuizioni iniziali. Infatti comincia a indagare le qualità dello sviluppo: la valorizzazione della cultura, l'artigianato, l'espressione artistica locale, le iniziative pubbliche partecipate, il confronto con numerosi esperti internazionali e il sostenere fortemente la nascita di cooperative agricole nella zona. Le idee di Dolci cominciano a maturare e a seguire, anche nella pratica, questa visione di un futuro desiderato. Bisogna capire quale sviluppo si vuole, per cercare di ottenerlo. Il ragionamento sullo sviluppo, come vedremo anche più avanti, si lega all'esistenza di strutture maieutiche e alle possibili applicazioni di questo “nuovo” modo di concepire i gruppi, valorizzandone l'intelligenza e la creatività collettive; si lega alla scoperta dei meccanismi malati e delle relazioni che negano la valorizzazione di coloro che subiscono il dominio dei rapporti sbagliati.

237 DOLCI D., *Inventare il futuro*, Bari, Laterza 1968.

238 Cfr. in questa tesi: *Il nuovo politico e il vecchio politico* in Danilo Dolci e i War Resisters' International in Azione, rivoluzione nonviolenta e pianificazione organica

L'acqua democratica:

Per comprendere a fondo lavoravo come manuale muratore, zappavo coi contadini. Finito il lavoro domandavo ai miei nuovi amici, che correggevano e consigliavano la mia inesperienza, come vedevano la situazione: quale era esattamente? Poteva cambiare? Come poteva cambiare? Dalle domande mosse dalla mia ignoranza, nascevano i problemi nella gente. Prima nei singoli e a poco a poco in vari piccoli gruppi che ritrovavano per ricercare. Crescevano gruppi in cui ognuno cercava, pensava, con gli altri. Cresceva un'autoanalisi maieutica. (..). Un vecchio contadino, Zu' Natale Russo, un giorno disse: "Qui d'estate per sei mesi non piove. E si produce poco, o niente. Ma d'inverno piove, piove molto. E l'acqua per gran parte va sprecata. Non si potrebbe raccogliere quell'acqua in un bacile, in un grande bacile, per poi utilizzarla nell'estate?". Aveva reinventata la diga²³⁹.

Durante gli anni '60, i gruppi di contadini, coordinati da Dolci, verificano, presso l'Università di Palermo, che la quantità d'acqua che piove sulla Sicilia durante l'inverno è pari al doppio del suo fabbisogno annuo²⁴⁰. Il lavoro continua, con l'aiuto di un ingegnere palermitano, individuando un bacino dove si può costruire una diga. Un plastico aiuta la gente a capire; niente disegni o formule ma un modello in scala del territorio, con un grande lago al centro.

La gente del luogo comincia a credere nel cambiamento, le riunioni si moltiplicano e cresce il numero delle persone interessate. Comincia, così, una seconda fase del lavoro: la pressione nonviolenta per ottenere dagli enti pubblici le trivellazioni necessarie per stipare 80 milioni di metri cubi di acqua, adatti ad irrigare circa 9.000 ettari. Ottenuti i responsi positivi, cominciano nuove pressioni per ottenere dalla Cassa del Mezzogiorno i progetti di massima: "non era in ogni senso più economico usare energie, soldi, per rendere possibile lavoro produttivo alla gente, invece che spendere per spararle addosso e seviziarla?"²⁴¹.

Intanto, il gruppo di mafiosi spadroneggia spavaldo le sue posizioni politiche (evidenti a tutti ma ignorate a Palermo e Roma), dominando tutto il territorio. La popolazione, atomizzata e senza alcun potere, paga molto cara nei mesi estivi la poca acqua disponibile,

239 DOLCI D., *Nessi tra esperienza etica e politica*, Lacaita Editore, Roma, 1993, p. 224.

240 Cfr. DOLCI D., *Nessi tra esperienza etica e politica*, Lacaita Editore, Roma, 1993.

241 DOLCI D., *Ibidem*, p. 225.

in mano al gruppo clientelare-mafioso.

L'interesse per il possibile lavoro nella costruzione della diga e il bisogno dell'acqua sono risultati più forti della paura. Prima centinaia, poi migliaia hanno iniziato ad organizzarsi. Le pressioni popolari sono divenute più intense, e pur sempre nonviolente²⁴².

La Cassa per il Mezzogiorno elabora rapidamente i progetti esecutivi, predispone i finanziamenti e avvia i lavori per la diga sulla Jato. In poco tempo Partinico e le campagne circostanti si trasformano in un grande cantiere. Per la popolazione è una esperienza straordinaria: di fronte al sindacato (500 persone), il gruppo clientelare-mafioso perde prestigio e si sgonfia. La gente non si raccomanda più ai mafiosi per ottenere lavoro, ma si rivolge all'Ufficio di Collocamento democraticamente controllato. I mafiosi della zona, denunciati anche nel loro rapporto con certi “autorevolissimi” politici, hanno iniziato ad andare in galera: Frank Coppola compreso. I potentissimi politici compromessi, di fronte a una più avveduta coscienza nazionale, sono stati scaricati²⁴³.

*Iniziata la diga, è iniziata l'esperienza più interessante. Prima avevamo domandato: “Vuoi l'acqua?”. Gli agricoltori, non più intimiditi, ormai tutti volevano l'acqua. Ma ora domandavamo: “Vuoi l'acqua cara, o a buon mercato?”. E la gente comprendeva che quell'acqua, per non essere cara, doveva risultare democratica, non acqua di mafia. La gente comprendeva che, per realizzare il proprio profondo interesse, doveva imparare ad organizzarsi in una grande cooperativa ove ognuno imparava a parlare e ad ascoltare, a scegliere e decidere, a mantenere impegni puntualmente. La diga così, da occasione per elevare la produzione e reddito, è divenuta leva per mutare la **struttura del potere nel territorio**: leva affinché la grande maggioranza della gente, riconosciuto il proprio interesse profondo, divenisse giorno per giorno **il nuovo potere, democratico, nella zona**²⁴⁴.*

Arrivando il lavoro, il banditismo sparisce. Nella Valle dello Jato ormai non si ammazza più. Da questo laboratorio è stato possibile operare profondi cambiamenti sociali, economici, strutturali, senza sparare. Inoltre, “l'evidenza della creatività suscita creatività

242 DOLCI D., *Ibidem*, p. 225.

243 Cfr. DOLCI D., *Nessi tra esperienza etica e politica*, Lacaita Editore, Roma, 1993.

244 DOLCI D., *Ibidem*, p. 226.

in chi la osserva”²⁴⁵. Altri gruppi siciliani, vedendo il lavoro della diga, cominciano ad organizzarsi per ottenere la stessa cosa in altre valli.²⁴⁶

Scriva ancora Dolci, in *Nessi tra esperienza etica e politica*:

*In ogni zona del mondo occorre trovare la particolare leva necessaria affinché i bisogni della gente, nell'essere riconosciuti e ottemperati, divengano occasione alle maggioranze (inconsce, sfruttate, disperse) per conquistare il proprio potere. L'acqua è solo un esempio: un'occasione di cultura, di processo educante. Occorre incessantemente chiarire che i governi, in ogni ambito e a ogni livello, si inducono a investire in spese di utilità popolare e non clientelari-mafiose (esercitando così **potere** e non **dominio**) se, e quando, la gente si sveglia a riconoscere, e a volere siano realizzati, i propri profondi interessi²⁴⁷.*

Il decollo è avvenuto. Nella Valle si è mosso un processo di superamento della soggezione, della passività, della paura. Si è mossa una esperienza essenziale di lotta e di maturazione civile, grazie all'acqua.

L'opera dei laboratori sociali promossi da Dolci, non si ferma all'attuazione della diga dello Jato. La consapevolezza crea potere, capacità di fare e di trasformare la realtà grazie all'apporto di creatività e ingegno. L'entusiasmo e l'organizzazione dal basso rendono questa parte della Sicilia partecipe al processo di sviluppo e cambiamento. Emerge che la Sicilia, fra le regioni italiane, avrebbe un'ottima potenzialità di distribuzione delle acque, ma purtroppo solo il 38% dei terreni irrigabili risulta coperto. La sistemazione idraulico-agraria è esigenza di vita in Sicilia, è garante del mantenimento degli invasi, che sono stati costruiti e di quelli che occorrerà costruire. Le risorse idriche utilizzabili sull'isola ammontano a circa 2 miliardi di metri cubi annui (tutti utilizzati, ma con scarsissima efficienza). Manca un piano organico di attuazione di piccoli e medi invasi, di regimazione dei bacini fluviali, di sondaggi sotterranei, di canalizzazioni e di reti di distribuzione, al fine di pervenire alla più razionale utilizzazione di tutte le risorse idriche disponibili in Sicilia.²⁴⁸

Il piano dell'analisi dei gruppi si sposta, così, dal contesto locale a quello regionale. Si studiano parallelismi con altri esempi nel campo internazionale (dalla California alla Spagna). Si comincia a denunciare la gestione privata delle acque sull'isola e l'uso illegale

245 DOLCI D., *Ibidem*, p. 227.

246 Cfr. DOLCI D., *Nessi fra esperienza etica e politica*, Roma, Piero Lacaita Editore, 1993.

247 DOLCI D., *Ibidem*, p. 227.

248 Cfr. DOLCI D., *Nessi fra esperienza etica e politica*, Roma, Piero Lacaita Editore, 1993.

dei bacini privati, che non consentono ai serbatoi pubblici di riempirsi adeguatamente. Il senso civico e di responsabilità sociale prende il sopravvento sui rinnovati cittadini attivi vicini a Dolci. L'abusivismo edilizio diviene così, oltre al problema dell'acqua, un male da conoscere e combattere.

*Non può esistere pace ove la terra, le sue acque e le sue creature sono trascurate e maltrattate, ove la tecnica pretende dominare sfruttando invece di integrare interpretando*²⁴⁹.

Lo spreco raggiunge livelli dello scandalo negli acquedotti. Su 1600 impianti di depurazione soltanto 851 funzionano, ma insufficientemente. Tali problematiche connettono i siciliani ai popoli del mediterraneo, dell'India, delle Americhe, dell'Australia e ad ogni popolo della terra. La consapevolezza dei propri bisogni creando crescita, unisce.

Insieme alla raccolta dati, alla critica e alle continue denunce sul degrado e la cattiva gestione dell'acqua, i laboratori maieutici di auto-analisi popolare propongono soluzioni di orientamento al buon funzionamento dell'intero apparato idrico, promuovendo scelte di politica regolante il territorio.

L'equilibrio delle risorse e la qualità della salute ambientale e delle persone è al centro dell'interesse di Dolci e del suo seguito. Informazioni sulla quantità delle acque, sui livelli di inquinamento e le sue cause, sia agricole che industriali, vengono poste all'attenzione pubblica. Ci si rende conto che il sistema idrico è un rilevatore dello stato generale dell'ambiente, perché in tempi più o meno lunghi è il destinatario di tutte le forme di inquinamento.

Il comportamento delle istituzioni pubbliche viene controllato e monitorato dalle persone, che ormai agiscono all'uniscono come veri e propri gruppi di pressione: la Regione viene più volte invitata alla verifica dei progetti di intervento che stabiliscono le priorità d'azione delle politiche. Si stimola la coordinazione tra i piani regionali per l'ambiente e quelli nazionali. Viene più e più volte sottoposto all'attenzione dei governanti la convinzione che "NASCONDERE NON DISINFESTA" e si invita a promuovere azioni di depurazione, disinquinamento e creazione di discariche legali. Dolci si rende conto che, dalle centrali termiche a carbone, all'accumulo di scorie radioattive, fino allo spandimento di certi concimi chimici e di antiparassitari, l'acqua, ogni giorno è vittima di crimini, anche legali, è un problema di cultura etico-politica da affrontare coscientemente a scala planetaria.

249 DOLCI D., *Ibidem*, p. 234.

L'inquinante sfruttamento – o la non valorizzazione – ambientale dell'acqua, dipende certo anche dalle forme della gestione “politica”. I bambini più deboli muoiono, anche in Italia, di acqua che bevono da molte condutture intossicate da nitrati, pesticidi, residui industriali di piombo e mercurio.

Il dispotismo, la falsa democrazia pilotata da pochi e subita dalle miopi maggioranze disorganizzate, assume sovente aspetti “burocratico-carismatici”: a chi non pensa attentamente si spacciano per democrazia varianti burocratiche del dominio e del feudalesimo. L'effettivo valorizzare - non soltanto l'acqua – dipende dal saper eliminare i rapporti di dominio e servitù. Importanti non sono solo i problemi ma anche i modi usati per risolverli. Forme delle istituzioni, rapporti umani e rapporti con l'acqua sono correlati²⁵⁰.

Si insiste assurdamente a intervenire sugli effetti, invece di influire sulle cause. È certamente più facile parassitare distruggendo, che valorizzare costruendo²⁵¹.

Per Dolci, “economia” non è il criterio del massimo sfruttamento, della massima rapina possibile, ma concepire valorizzazioni necessarie;²⁵² fiumi, laghi, mari, oceani avvelenati. Dolci urla e denuncia la medesima situazione in Medio Oriente. Pensa che non potrà fiorire alcuna pace se non si risolvono fra i primi i problemi per l'acqua. Non manca l'acqua al mondo, solo che è mal valorizzata e mal distribuita. Solo una gestione tecnicamente oculata e al contempo effettivamente democratica a scala mondiale, può riuscire a garantire a tutti le risorse. La questione dell'acqua per il popolo dell'ex “Triangolo Maledetto” (Partinico, Trappeto, Montelepre) diviene occasione di conoscenza e condivisione. Grazie a Danilo i contadini riescono a vedere oltre la “loro” acqua e a divenire sensibili ai problemi del mondo, che adesso sentono più vicini.

Gange, Danubio, Reno, Volga, Nilo, Mississipi, Rio della Plata: un tempo divinità purificatrici, così non rischiano divenire fogne micidiali? Occorre che riusciamo a sviluppare un nuovo modo di pensare affinché anche il rapporto con l'acqua, escludendo ogni dominio, risulti di reciproco adattamento creativo: tra il potere dell'acqua ed il potere dell'uomo. La vita e la sua evoluzione non dipendono da questi nessi, dall'imparare a risolvere questi problemi? Nel difendere l'acqua, mi difendo²⁵³.

250 DOLCI D., *Ibid.*, p. 238.

251 DOLCI D., *Ib.*, p. 241.

252 Cfr. DOLCI D., *Nessi fra esperienza etica e politica*, Roma, Piero Lacaita Editore, 1993.

253 DOLCI D., *Ib.*, p. 244.

Io mi chiamo Campo.

Caro Presidente della Regione.

Io sono Vito e frequento la terza elementare di Trappeto. Ti scrivo perché il mio papà lavora la campagna dove ha piantato tanti alberi di limoni. Era molto contento. Ora è triste e preoccupato e parla sempre dell'acqua della diga. Dice che l'acqua di essa è poca e non basta per tutti e le piante rischiano di morire. Ti prego di fare qualcosa per portare altra acqua nella diga e così mio padre ritornerà a lavorare con tranquillità e noi saremo più sereni.

*Ciao*²⁵⁴. Vito Macaluso

*(..) Qui i fiori e l'erba e i frutti stanno seccando. Tutti sanno che senza acqua le piante muoiono. Le campagne seccano. Io vorrei salvare tutte le campagne. Noi vogliamo che l'acqua della diga ci sia sempre. Anche gli animali devono bere. Io ho i gattini e un cane*²⁵⁵. Rosaria

*Noi non vogliamo che levate l'acqua perché i contadini non possono più coltivare. Senz'acqua i campi non faranno più frutti e i negozi non potranno più vendere. Nel nostro paese la gente vive quasi esclusivamente con il lavoro dei campi. I bambini a casa attendono non un papà disperato, che non ha soldi sufficienti per mandare avanti la famiglia, ma un papà allegro che porta il suo trattore pieno di melanzane, carote, broccoli, limoni*²⁵⁶. Irene

Signor Presidente,

*non è giusto che le nostre campagne muoiano. Io mi chiamo Campo*²⁵⁷.

La lotta per l'acqua democratica dura più d'un ventennio. La seconda metà degli anni '80 è nuovamente scenario di lotte nonviolente e richieste da parte dei cittadini siciliani alle istituzioni regionali e nazionali. Qualcosa non funziona ancora come si deve, l'acqua dalla diga dello Jato viene sottratta da mani mafiose attraverso tubature legali e rivenduta a Palermo a prezzi elevati. La città, luogo di mostruoso inurbamento sociale e industriale,

254 DOLCI D., *Ibidem*, p. 251.

255 DOLCI D., *Ibidem*, p. 251.

256 DOLCI D., *Ibidem*, p. 251.

257 DOLCI D., *Ibidem*, p. 251.

parassita l'acqua alle campagne. Tra l'87 e l'88 una grande massa di persone della Sicilia occidentale organizza numerosi incontri, invitando le autorità competenti e comincia un dialogo che, attraverso la denuncia dei fatti e la proposta di migliorare le condizioni dei contadini, rivendica i propri diritti e una migliore gestione dell'acqua pubblica e democratica. Questo periodo si conclude con una imponente marcia che, da Partinico muove verso il capoluogo, e che vede la partecipazione di numerose donne e giovani. È questa una delle ultime iniziative pubbliche e popolari alle quali partecipa Danilo Dolci. La consapevolezza è in marcia, accompagnata da una rinata speranza per il futuro. Il metodo ormai è esternato e riconosciuto, la maieutica e la nonviolenza proposte dal “Gandhi italiano” muovono adesso con le gambe di migliaia di persone che, grazie all'acqua, hanno compreso come difendere la propria dignità.

La battaglia di Dolci in Sicilia contro il primo ostacolo allo sviluppo non si ferma con le iniziative per l'acqua. Va avanti fino agli anni '90, con l'inchiesta che porterà al film su Portella della Ginestra e gli intrecci internazionali del potere politico sulla storia d'Italia.

La strage di Portella della Ginestra e i segreti di Stato

Gli italiani devono sapere che Portella della Ginestra è la chiave per comprendere la vera storia della nostra Repubblica. Le regole della politica italiana di questo mezzo secolo sono state scritte con il sangue delle vittime di quella strage. Danilo Dolci²⁵⁸

Durante l'esperienza in carcere per lo “sciopero alla rovescia” organizzato con i contadini siciliani nel 1956, Danilo Dolci conosce diversi appartenenti alla banda di Salvatore Giuliano e viene a conoscenza di alcuni particolari sulla strage di Portella della Ginestra. Nasce in lui il desiderio di conoscere meglio l'accaduto e comincia un'opera di indagine che lo porterà, negli anni successivi, a raccogliere una documentazione importante. Dolci si rende subito conto che la versione ufficiale dell'accaduto, data dai giudici di Viterbo, non è completa.

Soltanto negli anni '90, Danilo Dolci conoscerà il regista Paolo Benvenuti e si convincerà ad iniziare un lavoro che porterà alla produzione del film *Segreti di Stato*, uscito postumo

258 BARONI P., BENVENUTI P., *Segreti di Stato, dai documenti al film*, a cura di Nicola Tranfaglia, Roma, Fandango Libri, 2003, citazione di copertina.

alla morte del sociologo. La documentazione raccolta durante 40 anni di lavoro in Sicilia, sui rapporti tra mafia e politica dell'epoca, tra banditismo e partito monarchico, servizi segreti e fascisti di Salò, servirà al regista per seguire un'altra pista su Portella della Ginestra.

Il film è una ricostruzione storica e documentata che, mettendo in crisi la versione ufficiale, apre a una visione non preclusiva, che lascia allo spettatore la possibilità di immaginare lo scenario e lo sfondo intorno alla strage di Portella della Ginestra. Non più una strage dei banditi contro i comunisti, festeggianti per la vittoria elettorale nelle elezioni regionali siciliane dell'aprile '47, ma altro. Si tratta di un procedimento che propone allo spettatore una visione nuova: “la sanzione, scritta con il sangue, di un nuovo equilibrio politico destinato a durare nel tempo e nato in campo internazionale e nazionale, di un'Italia divenuta paese di importanza cruciale nell'equilibrio bipolare USA-URSS”²⁵⁹. La ricostruzione, considera Portella della Ginestra l'atto culminante compiuto dalla forze dominanti (USA e servizi segreti, mafia e partito cattolico) per fermare la probabile avanzata delle forze di sinistra italiane in Sicilia. Si tratta di una versione altamente complessa, ma che fa quadrare moltissimi elementi, venuti fuori sia nella ricostruzione scientifica degli avvenimenti della mattina del primo maggio '47, sia nella rielaborazione della documentazione de-secretata successivamente a Roma e Washington (tuttavia ancora non del tutto libera dal “segreto di stato”).

Cosa è successo a Portella della Ginestra? Un ricco intreccio di avvenimenti e decisioni prese nelle stanze del potere, il potere più segreto e più alto, quello che proviene direttamente dalla sala ovale della Casa Bianca, dalle decisioni CIA anticomuniste, dal piano Marshall di ricostruzione, legata all'eliminazione del Partito Comunista Italiano, maggior partito comunista europeo dell'epoca. Il governo della Prima Repubblica non doveva contemplare le forze comuniste al suo interno, questo era l'accordo tra Alcide De Gasperi ed Henry Truman (pronto ad intervenire in ogni nazione che presentasse il “pericolo comunista”). L'accordo vide la collaborazione pontificia e dei servizi segreti vaticani (la *ProDeo*), sotto il papato di Pio XII che lanciò la crociata anticomunista. I Ministri della Repubblica Italiana: Aldisio, Mario Scelba e il sottosegretario Bernardo Mattarella, Don Luigi Sturzo e Giulio Andreotti. Tutti questi personaggi fanno parte della ricostruzione presente nel film di Paolo Benvenuti. Anche l'attentato a Togliatti sarebbe, in qualche modo, ricollegato ai compromessi storico-politici dell'epoca: in particolare alla

259 In *Prefazione*: BARONI P., BENVENUTI P., *Segreti di Stato, dai documenti al film*, a cura di Nicola Tranfaglia, Fandango, Roma 2003.

volontà degli anticomunisti di far cadere il partito comunista nella violenta lotta sociale e legittimare la repressione da parte dello Stato.

La storia ci insegna che i compromessi tra poteri (più o meno occulti), non solo fanno parte della politica, ma anche della nascita del nostro Stato di diritto e della liberazione italiana dal fascismo, fin dallo sbarco alleato in Sicilia, favorito dalle famiglie mafiose italo-americane e dal partito cattolico dell'epoca. Nell'eventualità che il partito comunista potesse svolgere un ruolo di primo piano nella regione italiana, strategicamente importante per gli USA, Cosa Nostra trovò legittimazione politica ed economica nella sua battaglia sanguinaria contro i comunisti e i sindacati dell'epoca (molti esponenti di Cosa Nostra si ritrovarono a dirigere incarichi istituzionali importanti in diversi comuni siciliani, dopo lo sbarco alleato). Le trame per arginare l'“avanzata comunista”, costituirono rapporti sotterranei tra le diverse forze anticomuniste, creando uno schieramento pronto ad agire in maniera coordinata: mafia, Vaticano, massoneria, Partito Monarchico, Democrazia Cristiana, carabinieri, poliziotti, funzionari di Stato compromessi a fondo con il fascismo e la Repubblica Sociale Italiana, ex partigiani bianchi, criminali comuni e banditi. Ognuno di questi soggetti è coinvolto nella strage di Portella della Ginestra e risponde a ruoli e responsabilità precise nell'organizzazione e nell'esecuzione della strage e, successivamente, nei depistaggi, nella copertura e nell'occultamento delle prove. Dietro tutto ciò, un'importante lotta sociale determinata dal decreto del Ministro dell'Agricoltura Gullo (comunista), che dava il diritto ai contadini nullatenenti siciliani di occupare e sfruttare le terre incolte. Comincia, così, l'epoca delle lotte contadine, guidata dai sindacati, e dell'occupazione dei latifondi mafiosi da parte dei contadini poveri siciliani. Tale situazione stava facendo avanzare il consenso nell'isola verso il partito rosso. Il viaggio di De Gasperi in America nel 1947, servì proprio a discutere il finanziamento della ricostruzione italiana, ma anche l'arginamento del pericolo comunista nel paese.

La strage di Portella della Ginestra apparve come un messaggio politico di grande importanza per i comunisti e i loro sostenitori: il PCI fu condannato, fin da quel momento, a un ruolo minoritario e di opposizione nel panorama politico italiano. Con portella della Ginestra si conia il termine, tutto italiano, di “STRAGE DI STATO”.

L'Italia è stata il più grande laboratorio di manipolazione politica clandestina. Molte operazioni organizzate dalla CIA si sono ispirate all'esperienza accumulata in questo paese. William Colby, ex agente CIA.²⁶⁰

260 BARONI P., BENVENUTI P., *Segreti di Stato, dai documenti al film*, a cura di Nicola Tranfaglia, Roma,

Fandango Libri, 2003, p. 89.

X

Il Seminario per uno sviluppo organico: la Città-Territorio

La ricostruzione del Belice.

Dolci, all'indomani del disastroso terremoto che sconvolge la valle del Belice, commenta la faccenda e intuisce già la portata strutturale della violenza indiretta da parte dello Stato e delle sue istituzioni.

È evidente che non si sia trattato di una disgrazia del tutto inevitabile ma sostanzialmente di assassinio colposo, in quanto l'organizzazione politico-economico-sociale, malgrado le evidenti possibilità, non aveva voluto e saputo eliminare quella miseria che pur era stata esattamente e tempestivamente denunciata, non aveva creato quelle occasioni di lavoro che avrebbero permesso a ciascuno, in più di vent'anni, di rinnovarsi la casa se inabitabile.²⁶¹

Il gennaio del 1968 è un periodo tragico per la storia Siciliana e Italiana. Il terremoto distrugge le valli del Belice, coinvolgendo ben 14 comuni (di cui 4 completamente rasi al suolo). L'incuria e l'assenza di qualsiasi aiuto da parte del Governo e delle istituzioni, spingono la popolazione a ribellarsi per cercare di organizzare la ricostruzione.

Durante i mesi successivi alla tragedia, alcuni personaggi prendono in mano, come rappresentanti dei terremotati, la situazione (spicca Lorenzo Barbera, amico e collaboratore di Danilo Dolci) e si osserva una grandissima partecipazione civile e politica di tutta la popolazione dei paesi delle tre valli. Il Governo organizza diverse tendopoli per ospitare i terremotati, sorvegliate costantemente dalla polizia. In tale contesto disperato nascono i primi comitati per la ricostruzione. Inizia così una stagione di forte pressione dal basso,

²⁶¹ DOLCI D., *Inventare il futuro*, Laterza, Bari, 1968, p. 113.

fatta di scioperi e marce, dimostrazioni nelle grandi città (davanti al Parlamento nazionale e a quello della Regione Siciliana) e inizia, soprattutto, la disobbedienza civile di gran parte della popolazione del Belice. Nelle valli, lo Stato è giudicato dai comitati e dalla popolazione, in base alle promesse fatte, “fuorilegge”. Più volte vengono invitati nei paesi distrutti rappresentanti istituzionali e politici che promettono di costruire case anti-sismiche e di mettere in sicurezza le zone dei paesi rimaste in piedi, ma tutte le volte le promesse non vengono mai mantenute. Dolci e Barbera si trovano insieme alla gente terremotata e si costituisce un *Centro per lo sviluppo del Belice*, che agisce organizzando le forze e facendo pressione sui politici locali. Si decide, così, che la ricostruzione deve avvenire in maniera partecipata e con il consenso di tutti. Comincia un'operazione di chiarimento e identificazione dei bisogni della gente e del luogo. La prima bozza del “Piano di sviluppo democratico per le valli Belice, Carboi, Jato” è del settembre 1968. La bozza è il primo passo verso una discussione partecipata del piano. Essa, che nasce grazie ai laboratori maieutici già prima del terremoto, è stata distribuita alla gente, alle organizzazioni contadine e operai, ai centri di cultura ed anche ad amministratori, politici e tecnici.

Scopo di questo piano è mettere a disposizione dei responsabili politici uno strumento di valida efficacia, e a disposizione di tutti (in una situazione come quella italiana, in cui non esiste autorità veramente coordinatrice, pianificatrice, nemmeno dopo un terremoto: nemmeno urbanistica, né a livello regionale né a livello comunale), uno strumento culturale con cui la coscienza popolare possa determinare, attraverso articolate pressioni culturali-politiche, le pratiche realizzazioni²⁶².

La premessa della prima bozza del piano di sviluppo democratico è altamente significativa. In essa, Dolci esplicita che inventare, in una popolazione, con una popolazione, il proprio futuro, è complessa opera d'arte, di scienza, autoeducazione-educazione, strategia, organizzazione, promozione politica e tanto altro. Il piano non ha un solo autore, ha decine di migliaia di persone che sono state ascoltate e consultate (anche analfabeti che hanno esperienza della loro terra). Il piano è stato sottoposto a tutti, anche a tecnici ed esperti di alto livello. Esso è il contributo di migliaia di incontri, riunioni, ricerche, svoltesi per anni e anni, prima che il terremoto colpisse una zona di per sé disastrosa. In particolare, l'aspetto sociologico dello studio da Dolci è documentato in *Spreco, Conversazioni, Chi gioca solo, La diga di Roccamena, Inventare il futuro*. Il piano contiene i dati geologici grazie ad

262 DOLCI D., *Piano di sviluppo democratico per le valli Belice, Carboi, Jato*, Partinico (PA), Centro Studi ed Iniziative, 1968.

esperti dell'Università di Palermo, indicazioni industriali grazie ad esperti e le analisi dei fondi e dei provvedimenti da utilizzare per la realizzazione; le parti sulla scuola e il piano igienico-sanitario vanno completate.

Dolci spiega dettagliatamente il metodo utilizzato nella elaborazione del piano, che ha avuto un profondo significato grazie alla costante partecipazione della gente:

- incontri individuali, scambi di notizie e opinione con piccoli gruppi informali;
- lavoro-discussione di gruppo;
- promozione di autoanalisi popolare su problemi di fondo da confrontarsi con:
- monografie tecniche sugli stessi problemi;
- sviluppo elicoidale di conversazioni sui temi d'interesse comune: in che modo si scopra, si inventi sulla base dell'esperienza di ciascuno;
- introduzione analitica di un esperto e successivo dibattito;
- promozione di documentazione (fotografica, diaristica, statistica, di verbali, eccetera);
- promozione di sperimentazione e invenzione (campi di prova, cooperazione nuova, iniziative varie e di educazione aperta) da centri piloti;
- promozione-pubblicazione di autoanalisi e confronto con analoghe iniziative avviate altrove;
- rapporti intercomunali e interzonal con esponenti di gruppi locali;
- proposte di ipotesi (anche con letture, disegni, plastici, film) e successiva discussione;
- promozione di analisi e sperimentazione in gruppi omogenei qualificati (educatori, medici, urbanisti, tecnici vari), con la partecipazione di specialisti-consulenti;
- convegni in cui si propongono alla discussione più aperta i risultati maturati dai gruppi già approfonditi;
- pressioni-discussioni a livello locale, regionale, nazionale.

Il metodo utilizzato ha grande importanza, in quanto testimonia che si è cercato di attivare democraticamente quanta più partecipazione popolare possibile. L'autoanalisi e il lavoro di gruppo, per trovare sintesi a problemi comuni, sono stati alla base di piano di sviluppo democratico per le valli del Belice, del Carboi e dello Jato.

Il piano è ben articolato in 7 capitoli. Viene, innanzitutto, analizzata a fondo la materia geologica. Il piano riporta solo alcuni dati che serviranno per una futura relazione geologica più approfondita. La parte economico-agraria delle valli è molto importante, essa analizza le condizioni attuali dell'agricoltura e le tendenze in atto. Si danno alcune indicazioni generali per un piano di sviluppo agricolo anche in rapporto al piano globale e

agli obiettivi che si propone. La parte sull'agricoltura risulta molto approfondita: Dolci e la popolazione danno risalto alle colture presenti e agli indirizzi produttivi, alle strutture fondiarie e a quelle aziendali, ai mezzi tecnici e ai capitali presenti, e alle infrastrutture. L'irrigazione è fondamentale per lo sviluppo agricolo e il piano presenta progetti irrigui realizzati e da realizzare, compresi di metodologia e investimenti occorrenti, analizzando anche una possibile dinamica futura della distribuzione delle aree irrigue e delle colture. Si prospettano importanti interventi per uno sviluppo agricolo: dalle infrastrutture principali, al ruolo della cooperazione e delle iniziative agricolo-industriali; la viabilità, l'istruzione tecnico-professionale e l'assistenza tecnica; interventi per le zone senza possibilità irrigue, rimboschimenti e arboricoltura da legno. Non mancano i costi delle operazioni e i risultati economico-sociali della ristrutturazione agricola, nella dinamica dei redditi e dell'occupazione. Anche il mercato e i trasporti sono approfonditi nell'analisi di Dolci. Appare incredibile come tanto sapere tecnico specializzato possa essere condensato in una popolazione grazie a un po' di organizzazione e dinamismo. Saperi tradizionali e conoscenze specializzate sono state magistralmente messe insieme da Dolci, per creare un piano che avesse al suo interno ogni tipo di conoscenza scientifica.

Anche la parte industriale dimostra grandi abilità analitiche: il piano presenta la situazione attuale dell'industria e le difficoltà dello sviluppo, considera le risorse disponibili e prefigura uno sviluppo delle industrie dei prodotti per l'edilizia (facendo quindi attenzione al locale e alla ricostruzione).

Il capitolo sulla situazione igienico-sanitaria fa luce sulla presenza/assenza di ospedali e centri sanitari nelle valli, denunciando le mancanze in tale settore.

La parte scolastica (ancora da definire in questa prima bozza) presenta comunque gli allarmanti dati di analfabetismo e delle presenze scolastiche dei minori della zona rispetto alla popolazione.

La parte urbanistica è molto articolata. La *Città-Territorio* è il perno dello sviluppo. Si prevedono infrastrutture che consentano mezzi di scambio e consumo a tutti i livelli. Si cerca, così, di evitare l'accrescimento del polo di gravitazione palermitano a sfavore delle campagne, proprio perché in queste ultime mancano strutture capaci di assicurare una efficace possibilità di scambi e scelte. La tendenza futura deve essere, quindi, quella di fare delle campagne e delle periferie nuovi "centri". Servizi scolastici e sanitari, ospedali e infrastrutture, devono essere decentrati per consentire alla popolazione di non dover abbandonare le proprie terre (anche per non creare eccessiva urbanizzazione nelle metropoli). La *Città-Territorio* si sviluppa nelle valli fino a divenire un contro-magnete di

equilibrio rispetto ai poli di Palermo, Trapani e Marsala. Essa è una città agricola (in parte anche industriale) che valorizza al massimo il territorio garantendo il lavoro e il futuro agli abitanti in un importantissimo equilibrio con la natura circostante.

Il documento analizza anche il piano agrario e le possibili conseguenze su quello urbanistico, niente è lasciato al caso. Esso, infine, termina con un capitolo sui fondi e sulle leggi e le disposizioni per la realizzazione del piano di sviluppo democratico. Tale piano fu fatto proprio dalle istituzioni, verificato e promesso alla gente, ma mai realizzato.

Il Convegno sulla Città-Territorio.

Ad un anno dal terremoto e dalla pressione della popolazione per ricostruire un territorio valorizzato e valorizzante, nell'aprile del '68, il Centro studi e iniziative organizza a Trappeto quattro seminari internazionali sui problemi dello sviluppo organico. Partecipano eminenti urbanisti e sociologi, filosofi ed artisti, nel tentativo di comprendere sempre più a fondo come sia possibile rendere un territorio veramente a misura d'uomo e di comunità: con nessun centro e nessuna periferia, nessun rapporto parassitario e di sfruttamento della campagna, ma con potere decisionale degli abitanti di trasformare l'ambiente circostante partecipando attivamente.

Il Convegno si tiene nell'aprile-maggio del 1969, ed è diviso in quattro sezioni interdipendenti che si interrogano sui seguenti temi:

1. *l'urbanistica della Città-Territorio,*
2. *azione-rivoluzione nonviolenta e pianificazione,*
3. *il lavoro di gruppo nella Città-Territorio,*
4. *l'economia nella Città-Territorio.*

A conclusione del primo ciclo di seminari dedicato all'*urbanistica nella Città-Territorio*, e in apertura del secondo ciclo su *azione-rivoluzione nonviolenta e pianificazione*, un comunicato stampa del 19/4/'69²⁶³, riassume i risultati fino a quel momento raggiunti: la crisi della città, così come concepita, ha raggiunto il suo apice. L'inadeguatezza dei rimedi ottocenteschi si è mostrata tale. Il più elevato pensiero urbanistico ha, così, configurato l'idea della *Città-Territorio* come un cammino da percorrere. Essa non desidera mantenere il disequilibrio città/campagna ed accoglie il procedimento di conurbamento, come legame

263 Cfr. DOLCI D., *Atti del convegno sullo sviluppo: la città-territorio*; Palermo-Trappeto-Partinico, 1969.

orizzontale tra territori diversi, autonomi ed indipendenti.

▲ La crisi della città coincide con la crisi del cittadino. Non è un problema esclusivamente tecnico ma si tratta di ricercare un nuovo rapporto tra l'uomo e lo spazio. Non *quale* città, né *come* sia concepita, bensì *con chi* bisogna farlo: la partecipazione dei cittadini al processo di invenzione, realizzazione e conduzione della città è il nuovo obiettivo. La rottura rivoluzionaria sta nella trasformazione del cittadino in attore, promotore e autore della città-territorio. La pianificazione dal basso si carica di nuove responsabilità.

▲ È possibile sperimentare un nuovo metodo di pianificazione nella zone terremotate della Sicilia occidentale. La gente vuole una rivoluzione nonviolenta, dal basso, per riprendere in mano la possibilità di decidere la gestione del territorio: l'acqua democratica della diga dello Jato lo ha dimostrato. Dopo il terremoto è stato elaborato un programma di ricostruzione che ha portato ad individuare i chiari lineamenti di una *Città-Territorio* delle tre valli. Il progetto è stato discusso con le popolazioni delle valli durante i cinquanta giorni di pressione iniziati nel settembre '69.

▲ Sociologi, pedagogisti, cultori delle scienze umane, ma anche filosofi ed artisti, sono vitalmente interessati nella *Città-Territorio* delle valli. Il livello tecnico e quello dei rapporti umani nello spazio devono essere conciliati. L'arte potrà passare da una fase di attività autonoma e compensatoria ad una fase di esteticità etica generalizzata, colmando l'attuale baratro tra vita e cultura creativa.

Ogni contributo presente all'interno della documentazione ritrovata al Borgo di Dio sul Convegno *Citta-Territorio* è un manifesto di grande spessore intellettuale. Soltanto nella prima parte, sull'urbanistica della *Città-Territorio*, ritroviamo dei dialoghi tra sociologi quali Georges Friedmann e Danilo Dolci sulla qualità della vita nelle periferie urbane di mezzo mondo. Ci si interroga su quale sia effettivamente il modello di sviluppo urbano migliore da perseguire, visto che sia il capitalismo che il socialismo hanno creato gli stessi mostri industriali che condannano individui e comunità ad una vita relegata ed emarginata, tra i quartieri industriali delle aree periferiche metropolitane. I due poli opposti ideologici giungono allo stesso risultato nell'organizzazione sociale e nello sviluppo. Questa è una prima verità accertata dal Congresso.

Successivamente, si alternano due interventi importanti. Lewis Mumford invia a Dolci un contributo intitolato *Utopia e Cacotopia*, che giudica il percorso del progresso tecnologico alla luce della creazione di una società con una più equa redistribuzione della ricchezza e

in cui la legge morale possa tenere al guinzaglio la deriva materialista della società moderna. Mumford commenta il pensiero del filosofo Aldous Huxley per in cui un *mondo nuovo* è contrapposto ad un *mondo terribile*; dallo scritto di Huxley nasce la visione orientata al futuro ed è possibile riassumere concetti quali *Mondo Nuovo*, *Progresso*, *Utopia* e *Fantascienza*. Nel *mondo terribile*, l'anti-utopia riflette gli aspetti simbolici della cultura delle fedi tecnocratica, simboleggiata dalla catena di montaggio e dal fordismo.

Lo scritto di Mumford ispira altri importanti interventi al Convegno. L'architetto Roberto Fregna indaga la storia dell'ampliamento delle città con la scelta capitalista e in che modo tale ri-organizzazione sociale abbia distrutto ogni tipo di valore sociale ed umano. Capitale e cemento sono i due ingredienti base della vita delle città, creando caos, senza nessun riferimento legale a un piano regolatore intelligente e sano. Solo personaggi di chiaro stampo socialista moderno, quali Saint-Simon, Owen e Fourier compresero e denunciarono il bisogno di modificare i rapporti economici e sociali per migliorare le condizioni umane nella città.

Seguono altri interventi di architetti che, dialogando con Dolci, affrontano le tematiche del rapporto tra lo sviluppo industriale della città e lo sviluppo agricolo della campagna. Vengono fuori alcuni bisogni comuni di una *Città-Territorio*: la gestione delle risorse (dall'elettricità all'acqua, agli spazi verdi, alle Università) deve essere una gestione collettiva, della comunità. La partecipazione può essere garantita solo grazie alla possibilità dei cittadini di incidere sulle decisioni riguardanti gli spazi circostanti e la gestione degli stessi. L'urbanistica è un mezzo importante, purché risponda alle esigenze democratiche, di legalità e partecipazione.

Sergio Lenci tira le fila della discussione avviata a Trappeto in quei giorni con un intervento riassuntivo del Seminario. I problemi emersi sono essenzialmente:

- ▲ individuare come attuare un'azione che porti ad una pianificazione dal basso, territoriale.
- ▲ Individuare quali possano essere gli obiettivi da additare al pianificatore.
- ▲ Chiarire la posizione del Centro Studi e Iniziative di Partinico; individuazione degli obiettivi e dei bisogni; inserimento nel processo di pianificazione allo scopo di indirizzarlo; individuare come le esperienze e gli studi del Centro possano entrare nel dibattito culturale e nelle esperienze in corso nel mondo sul tema della pianificazione e dell'azione nonviolenta, come contributo operativo.
- ▲ Benessere economico, libertà individuale e partecipazione collettiva possono rappresentare i tre obiettivi dell'analisi proposta per uno sviluppo territoriale della zona.

Possono essere raggiunti tramite l'incremento delle attività produttive locali, che significa creazione di posti di lavoro, e tramite la gestione partecipata di tutte le attività produttive: infrastrutturali, di attrezzature, di servizio. Lenci riassume in quattro punti la strategia che permetterebbe alle valli distrutte dal terremoto una riorganizzazione equa e garante di sviluppo umano, sociale ed economico. L'obiettivo principale si persegue: 1. organizzando le attività produttive (lavoro e agricoltura, tramite un demanio di aree agricole gestite in cooperative e sistemazione delle risorse naturali); 2. realizzando le infrastrutture necessarie alla produzione (pianificazione = potere); 3. realizzando servizi (educazione e tempo libero); 4. sistemando gli insediamenti residenziali (abitazioni).

La prima sessione di lavori si chiude con tre interventi storico-artistici: Ernesto Treccani svolge una *lectio magistralis* sull'arte nella *Città-Territorio*; Vincenzo Tusa sottolinea l'importanza delle preesistenze archeologiche nella *Città-Territorio*; infine, Mario Coppa parla a proposito della *Città-Territorio* nell'attuale situazione storica dell'urbanistica e le sue possibilità di applicazione e sviluppo.

La tematica *azione-rivoluzione nonviolenta e pianificazione*²⁶⁴ si apre con gli appunti di Pierre Debbaut "Per una definizione di Pace". Il contributo parte dall'articolo di Dolci in cui Danilo si interroga sul significato del termine pace e arriva a concepire la pace come azione, termine attivo, che contempla il bisogno di liberarsi dagli impedimenti e lottare contro le ingiustizie. Debbaut continua analizzando cosa sia "nonviolenza" e come, dall'insegnamento di Gesù sia possibile trarre il senso profondo: unione degli uomini nel superamento della paura, "coscientizzazione" per comprendere le radici delle ingiustizie, e agire insieme. In tale modo la nonviolenza non è semplice negazione della violenza, ma comportamento solidale, attivo in difesa della giustizia sociale e della pace.

Il Convegno e i documenti finali si occupano di un'importante relazione: quella tra *la società cooperativa e l'azione rivoluzionaria nonviolenta*. Eric Descoeudres (giornalista e pacifista svizzero) vede le cooperative come strumento di azione rivoluzionaria dal basso per modificare il senso dei rapporti tra gli esseri umani. Non tutte le società cooperative sono essenzialmente buone o svolgono un lavoro positivo, ma quelle che fanno dei rapporti cooperativi e dell'essere umano il primo criterio di scelte e decisioni, al di sopra di valori materiali, modificano essenzialmente il pensiero dominante economico e pongono le basi per un nuovo modello, non solo di impresa, ma anche decisionale e lavorativo.

264 Gli interventi a tale seminario, qui brevemente accennati, saranno descritti nel capitolo seguente "Azione, rivoluzione nonviolenta e pianificazione organica".

Un'assemblea di eguali che, cooperando, decide in maniera equa tramite continui accordi tra posizioni differenti, per agire come un unico organismo che rappresenti tutti; tale è il modello delle cooperative, certamente rivoluzionario, se utilizzato con coerenza e armonia. La società cooperativa è democratica nella sua struttura, nella gestione e negli scopi che persegue, fa appello alla partecipazione attiva dei suoi membri, pone l'essere umano al centro dell'impresa economica, e incarna lo spirito di cooperazione essenziale al raggiungimento della giustizia e della verità. Può, quindi, contribuire certamente alla creazione di una struttura sociale che risponda agli stessi canoni.

Nel suo principio, la società cooperativa è rivoluzionaria (e nonviolenta) poiché essa stabilisce precisamente un nuovo ordine di valori in rapporto a quello del capitalismo e dei regimi autoritari, domanda all'economia di soddisfare i bisogni dell'essere umano e non gli appetiti di potenza di una minoranza, sostituisce alla volontà di dominio lo spirito di servizio, sostituisce l'autoritarismo con l'aiuto reciproco e completa la nozione di libertà con quella di solidarietà. Essa è universale nella sua essenza poiché non conosce come principio alcune frontiere e non fa alcuna discriminazione tra i suoi membri, qualunque essa sia, di ordine politico, sociale, religioso, nazionale, razziale o altro; essa è universale nella sua struttura poiché, passando dal primo grado (la società locale), al secondo grado (l'unione delle cooperative sul piano nazionale), poi al terzo grado (la impresa cooperativa nazionale), permette (come principio) di instaurare una economica democratica, a scopo di servizio, su scala mondiale²⁶⁵.

Dopo un interessante contributo di Ingrid Reinius-Larsson su *Il rapporto tra problemi locali, generali e nuovo lavoro associativo sovranazionale*, Gunnar Adler-Karlsson (economista svedese) compie un'interessantissima lezione sul *socialismo nonviolento*. Il progresso non è certo la misura del PIL pro-capite, potrebbe invece essere una più alta coscienza culturale o la capacità di identificarsi in un più vasto gruppo etnico. Il relatore mostra che, in Svezia, progresso significa che le popolazioni sanno identificarsi e sentirsi responsabili del mondo in generale, e specialmente della parte più povera.

Viene fuori, dal contributo dell'economista svedese, chiaramente, come le istituzioni economiche delle due società, occidentale e sovietica, si rassomiglino sempre di più, anzi convergano. Lo sfruttamento, interno ed esterno, del comunismo e del capitalismo è evidente, come lo è l'inadeguatezza sociale di tali esempi. Il socialismo nonviolento pone

265 DESCOEUDRES E., *La società cooperativa come strumento d'azione rivoluzionaria: sue possibilità, suoi limiti*, in DOLCI D., *Atti del convegno sullo sviluppo*, la Città-Territorio, Palermo-Trappeto-Partinico, 1969.

basi differenti in quanto libertà di tutti ed eguaglianza di tutti vengono ricondotte al medesimo modello di organizzazione sociale e di sviluppo nazionale.

Il contributo più indicativo (e lungo) del Convegno appartiene al relatore Johan Galtung. La sua proposta è importante e rivoluzionaria, in quanto presenta una realtà intellettuale ed educativa inesistente in Sicilia. Secondo Galtung, proprio quel territorio di conflitto, mafia e lotta alla corruzione, territorio di un possibile sviluppo alternativo è l'ideale per creare un'Università Internazionale di studi e ricerca per la Pace. Il suo proposito non è nuovo, ma lo è per la Sicilia. Fare di uno spazio martoriato il luogo della rinascita culturale e intellettuale, studio scientifico per una strategia locale e globale di pace, è certamente un'idea appassionante.

Una volta precisato quale tipo di violenza bisogna contrastare e quale tipo di pace sia da “co-costruire”, Galtung elabora il termine di violenza che dipende dalla struttura sociale, da un silenzio e da un'apparente tranquillità, che fa apparire naturale lo stato di cose. Ma un forte disequilibrio nei redditi, ad esempio, è già una forma di violenza implicita nella struttura, che va concepita per elaborare un'azione per il cambiamento. Egli concepisce il concetto di giustizia sociale per definire il contrario dell'ingiustizia sociale nata con lo sfruttamento, che è sia di matrice marxista sia liberale. Esiste uno sfruttamento nella classe proletaria così come nel terzo mondo.

Il contributo scientifico dell'intervento dell'insigne norvegese è di quelli da manuale dei conflitti e della pace. Ampliare il concetto di violenza al massimo, comprendendolo nelle sue manifestazioni più subdole e invisibili, serve per rielaborare il concetto di pace positiva. L'assenza di violenza personale è pace negativa, ma solo l'assenza di violenza strutturale è condizione per una pace positiva, in quanto realizza la giustizia sociale. La pace concepita in questo modo è chiamata anche “sviluppo sociale verticale” e punta all'equa distribuzione delle risorse (a differenza dell'orizzontale, che indica solo la percentuale della popolazione non impiegata nel settore primario) e questo dimostra come una teoria della pace sia intimamente connessa ad una teoria dello sviluppo (oltre che alla teoria del conflitto). Il tentativo di Galtung è di far comprendere, in un ragionamento aperto e olistico, come entrambi gli approcci di riduzione della violenza personale e di quella strutturale, siano necessari all'umanità, insieme.

Galtung prosegue elaborando e spiegando i punti salienti della sua teoria del conflitto. Presenta il triangolo del conflitto, formato dai vertici *atteggiamento*, *comportamento*, *contraddizione*, e riflette sulla violenza implicita o manifesta. L'importanza di una gestione

oculata e attenta delle manifestazioni conflittuali è il primo passo verso la riduzione della violenza nei conflitti personali e tra gruppi. Tutte e tre le dimensioni sono da valutare ed esaminare per ridurre la violenza e comprendere un conflitto, bisogna tener conto delle emozioni e delle percezioni delle parti, degli obiettivi non manifestati e delle volontà profonde, per riuscire nello sforzo di una gestione nonviolenta del conflitto in atto. Lo studioso approfondisce l'intervento, parlando di conflitti simmetrici e asimmetrici, di violenza latente e manifesta conseguente, infine elabora cosa è una teoria di pace. Attraverso l'analisi degli strumenti di lotta (nonviolenza associativa e dissociativa), dello svelamento dei meccanismi istituzionalizzati e massificati della propaganda e della politica dall'alto, risulta sempre più difficile muoversi nella complessità per elaborare coscienze e strategie applicabili nella costruzione della pace.

Pace, Violenza, Conflitto, Sviluppo, sono le chiavi di Galtung per comprendere in che modo sia possibile costruire un futuro migliore tramite una rivoluzione permanente.

Successivamente, Galtung fa la sua proposta pratica e ragionata:²⁶⁶ la creazione di un'Università Internazionale per la Pace. Le materie, l'orario, il curriculum e il modo di tenere le lezioni, ogni cosa è presentata in maniera esauriente e strutturata.

Il Convegno presenta anche una documentazione di Franco Alasia sulla “funzione della documentazione-denuncia” e due interventi di Jean Goss e Igor Toms su “Nonviolenza attiva” e “Resistenza e pressione nonviolenta”.

La documentazione raccoglie anche gli interventi degli altri due seminari tenuti nello stesso aprile a Trappeto. Il “lavoro di gruppo nella *Città-Territorio*” è presentato come metodo educativo in “scuola senza cattedra” di Ettore Gelpi e come scelta organizzativa ed economica nelle relazioni di Pierre Martin su “cooperazione e *Città-Territorio*” e “economia-coscienza-pianificazione”.

La quarta ed ultima sezione (su *l'economia nella Città-Territorio*) riguarda dei contributi di intellettuali svedesi e scandinavi su *esperienze concrete di pianificazione, decentramento ed industrializzazione nella Città-Territorio*, ed altri su *l'economia monetaria nella Città-Territorio*.

(..) il sottosviluppo è la conseguenza di una sproporzione fra la crescita delle risorse

²⁶⁶ La proposta di Galtung sarà descritta nel dettaglio nel capitolo seguente su “Azione, rivoluzione nonviolenta e pianificazione organica”.

*agricole e industriali rispetto alla crescita della popolazione (...). La pianificazione aiuta ad evitare lo spreco, cercando di ottenere l'utilizzazione più razionale (elemento materialista) e più giusta (valori morali) delle risorse disponibili*²⁶⁷.

Galtung: una matura teoria per lo sviluppo

Il Convegno di Palermo sulla città-territorio dà una doppia veste alla presenza di Johan Galtung. Se da un lato egli riveste di nuovi nessi il suo già maturo pensiero sulla pace e lo sviluppo, dall'altro può invitare l'amico Dolci a lavorare per la creazione di una Università per la Pace in Sicilia²⁶⁸. Il Convegno consente a Galtung di sistematizzare in modo maturo la sua teoria della pace come teoria dei conflitti e dello sviluppo, per cui la pace si abbina alla giustizia sociale, o sviluppo verticale (basato sulla redistribuzione della ricchezza e non solo sul criterio del PIL).

Già nella seconda metà degli anni novanta lo scienziato elabora una complessa teoria sui modelli di sviluppo. Essa si trova all'interno del ragionamento più esteso su come raggiungere un futuro di pace attraverso l'analisi di concetti quali: la pace, la violenza, il conflitto, lo sviluppo e la cultura profonda. Fu l'intuizione di Sorokin sui differenti modelli di civiltà²⁶⁹ presenti nella storia umana, che ha influenzato il ragionamento di Galtung circa la distinzione in differenti modelli di sviluppo²⁷⁰.

La complessa teoria dello sviluppo in Galtung si articola in maniera dettagliata e con precisione quasi matematica. Comincia con l'articolazione di quindici tesi sullo sviluppo, segue l'elaborazione dei modelli di sviluppo, per passare successivamente all'indagine sulle externalità dell'attività economica nei modelli economici considerati. Infine, una prospettiva per il futuro (la prospettiva *future oriented*, tipica del ragionamento del norvegese, e orientata alla soluzione dei problemi, come voleva la sociologia partecipante

267 MARTIN P., *Economia-coscienza-pianificazione* in DOLCI D., *Atti del convegno sullo sviluppo, la città-territorio*, Palermo-Trappeto-Partinico, 1969.

268 L'intervento del norvegese e la sua proposta verranno descritti nel seguente capitolo 11 "Azione, rivoluzione nonviolenta e pianificazione organica".

269 Cfr. SOROKIN P. A., *La dinamica sociale e culturale*, Edizione Editrice Torinese, Torino, 1975.

270 Ma, certamente, è stato il piano d'azione individuato da Danilo Dolci, che lo ha istruito verso l'elaborazione di un modello verde.

di Dolci) circa la possibilità di un modello eclettico per lo sviluppo economico, con l'analisi di una prospettiva sistemica negli *spazi*, tipici della sua elaborazione teorica (*persona, natura, società, mondo*).

Per Galtung, gli studi sulla pace e sullo sviluppo coincidono, in quanto, se i primi tendono alla riduzione della violenza diretta (sofferenza) per gli esseri umani quando i loro bisogni sono lesi, i secondo vanno oltre, non solo rispondendo ai bisogni, ma anche sviluppandoli ulteriormente. È qui che rientrano in gioco, nuovamente, gli studi sulla pace, per contribuire alla riduzione della violenza strutturale e di quella culturale.

Galtung ha bisogno di focalizzare l'attenzione su **alcune tesi da lui proposte** riguardanti lo sviluppo, prima di addentrarsi nella definizione e nell'analisi dei modelli di sviluppo. Le tesi sostenute dal sociologo norvegese sono **in totale quindici**. Riguardano dei presupposti concettuali da chiarire, prima di poter parlare seriamente di cosa sia lo sviluppo. Galtung inizia così a delineare e sistematizzare la sua “teoria dello sviluppo”.

Le prime tre tesi riguardano proprio delle definizioni di sviluppo tentate dall'autore. Sono riassumibili secondo tre differenti prospettive riguardanti: *lo sviluppo come svolgimento di una data cultura*; *lo sviluppo come soddisfacimento dei bisogni*; *lo sviluppo come crescita economica, ma a spese di nessuno*.

1) **La prima definizione** ci dice che ogni cultura sarà in grado di autogestire una propria economia (produzione e scambio) e che l'imposizione di una scelta economica su un'altra è una violenza culturale; necessariamente si arriva a considerare il plurale: *sviluppi*.

2) **La seconda definizione** prende in considerazione i bisogni umani essenziali e i conseguenti mezzi per il soddisfacimento. Galtung completa la gamma dei bisogni essenziali identificandone nove, per ognuno il suo mezzo di soddisfacimento:

- a) *Integrità del corpo umano : protezione da traumi.*
- b) *Immissione di aria (pulita), acqua, e nutrimento : aria, acqua, cibo.*
- c) *Immissione di stimoli (piacevoli), visivi, auditivi, olfattivi : ambiente piacevole.*
- d) *Emissione di sostanze di rifiuto, escrezione : latrine, ecc.*
- e) *Controllo della temperatura, dell'umidità, del vento : vestiti, ripari.*
- f) *Sonno, riposo : quiete.*
- g) *Movimento : spazio.*
- h) *Sesso : privacy*
- i) *Riproduzione : tutto quanto sopra.*

Tali bisogni si estendono a tutte le forme di vita e la loro negazione determina quello che il buddismo chiama *dukkha*, sofferenza. Si hanno così differenti livelli di negazione dei bisogni e quindi di sofferenza (l'ultimo livello è la morte). Come minimo, lo sviluppo è abolizione della miseria così come la pace è l'abolizione della guerra. La prigione è privazione rispetto agli ultimi tre bisogni dell'elenco, ma un carcere duro o un campo di concentramento estendono la preclusione dei bisogni fino ai precedenti cinque punti. La tortura, colpendo anche il corpo umano, infligge il massimo trauma.

Bisogna considerare anche un altro tipo di sofferenza, più esteso, che ha a che fare con le capacità di riproduzione della vita stessa (*riproducibilità, sostenibilità, rinnovabilità*). Questo trauma è definito dalla parola *sfruttamento*. Se prendiamo in considerazione anche la vita non umana, il problema del degrado ambientale diviene prioritario.

Galtung, a proposito, individua tre posizioni: lo *sviluppo antropocentrico* (che dà priorità ai bisogni umani), lo *sviluppo centrato sulla natura* (secondo il quale la natura potrebbe anche fare a meno degli esseri umani) e infine lo *sviluppo basato sull'equilibrio uomo/natura*. Gli esseri umani hanno anche bisogno di sviluppo spirituale che si potrebbe chiamare *identità e libertà*.

3) **La terza definizione** tra quelle sopra citate, data dall'autore, riguarda il concetto di sviluppo visto come “*crescita economica, ma a spese di nessuno*”. Ciò che differenzia la proposizione dell'autore con l'idea tipica e più conosciuta di *crescita economica* è la proposizione avversativa che Galtung introduce “*ma a spese di nessuno*”. Bisogna capire quali siano i costi della crescita e cercare di evitarli. I costi normalmente si manifestano:

- nello *spazio-natura*, come esaurimento ed inquinamento;
- nello *spazio-persona*, come deficit dei bisogni umani;
- nello *spazio-sociale* e nello *spazio-mondo*, come deficit di diversità e simbiosi;
- nello *spazio-tempo*, come deficit di riproducibilità
- nello *spazio-cultura*, come inadeguatezza intellettuale.

È evidente che, se intendiamo la crescita economica esclusivamente come incremento del PIL pro capite che è dato da *industria* (la quale produrrà rifiuti inorganici e non biodegradabili) e *commercio* (che tende a frapporre una grande distanza tra cause ed effetti), allora esisterà un problema basilare. Ma, se per *crescita economica* si intende

l'attività economica tramite la connessione tra *natura* (risorse), *produzione* (lavorazione) e *consumo*, allora tale connotazione non comporterà costi a priori; bisognerà soltanto scoprire come evitarli.

A queste tre differenti definizioni di sviluppo Galtung aggiunge altre due **tesi grammaticali**:

4) *Lo sviluppo deve essere inteso esclusivamente al plurale: **sviluppi** differenti per culture differenti.*

5) La seconda proposizione **grammaticale** considera il verbo “sviluppare” come verbo transitivo, o riflessivo e reciproco, ma mai come verbo non transitivo. Ciò porta a una delle verità assolute, anche da un punto di vista semantico: lo sviluppo è essenzialmente auto-sviluppo. L'Altro non può essere la causa dello sviluppo dell'Io. L'odierno “aiuto allo sviluppo” è un tentativo di sviluppare qualcun altro e quindi rappresenta, per Galtung, una *contradictio in adjecto*.

Continuando nell'esame delle tesi proposte da Galtung sullo sviluppo, l'autore elabora **alcune considerazioni riguardanti la visione occidentale dello sviluppo** per smascherarne l'assurdità e le contraddizioni alla base.

6) *La **macrocultura** occidentale considera se stessa la civiltà universale, e universalizza la propria storia come storia dello sviluppo anche per gli altri, il che significa:*

A) Sviluppo = Sviluppo occidentale = Modernizzazione,

B) Sviluppo = Crescita = Crescita economica = Crescita del PNL.

Ciò sta a significare che, per la mentalità occidentale, lo sviluppo si basa su due aspetti fondamentali: la *differenziazione* o divisione del lavoro e la *crescita economica*. Allo stesso tempo, la mente occidentale formula una teoria che deve essere valida per tutti. Per l'autore questa deriva universalistica è frutto del condizionamento culturale imposto nella storia dalle religioni che più di altre sono universalistiche, missionarie ed escludiviste: Cristianesimo e Islam, considerandosi l'unica verità. La modernizzazione è la deriva della logica occidentale aristotelica-cartesiana, che vede la centralizzazione con lo stato, i ministeri, ecc., la logica del capitale e della crescita economica l'unica strada percorribile.

7) La **settima tesi** dell'autore precisa: *le condizioni principali per la crescita economica sono duro lavoro, risparmio/investimento, **avidità** e insensibilità*. Ancora una volta, Galtung smaschera un'altra fondamentale considerazione *occidentocentrica*. La crescita passa dalla produzione e dal mercato, entrambi finalizzati a un buon rapporto tra qualità e prezzi (Q/P), natura e cultura (N/P, nel senso di un'alta lavorazione impressa sui beni primari) e tra finanza ed economia reale (F/R). Per le tre variabili è necessario il duro lavoro, per fronteggiare l'alta competitività e il risparmio, finalizzato a nuovi investimenti. Il modello proposto produce delle conseguenze nello *spazio-natura* (sfruttamento), nello *spazio-mondo* (creazione di un proletariato esterno) e nello *spazio-società* (creazione di un proletariato interno). Tali conseguenze non risultano essere importanti proprio a causa dell'*avidità*.

8) La **tesi numero otto** dice: *i principali portatori di insensibilità sono i **maschi**, i protestanti e gli economisti, particolarmente se uniti in un unico individuo*.

Galtung dedica ampio spazio all'equazione “maschio : violenza = femmina : nonviolenza”, ampiamente dimostrata dalla storia delle decisioni umane maschili dei grandi eventi (e delle guerre) e da quella della silenziosa e resiliente sopportazione della condizione femminile. Per Galtung il 95-98% della violenza nella storia dell'umanità è stata commessa da uomini, che riescono a nascondere la violenza diretta tramite quella strutturale e culturale.

La cultura profonda *protestante* risulta attenta storicamente al duro lavoro e al risparmio, ma non si cura del “gesto compassionevole”. Ciò è dato sia dalla concezione di un paradiso ristretto e dalla conseguente competizione per accedervi, sia dall'assenza della figura di Maria dalla abituale “*quaternità*” cristiana (Maria, Dio Padre, Gesù Cristo, Spirito Santo). Con essa scompaiono le virtù, considerate femminili, della compassione e della misericordia.

Infine gli *economisti*: essi, accecati dal pensiero dominante del *mainstream* economico, tengono fuori dal loro ragionamento gli effetti di tale modello di sviluppo; li chiamano “esternalità” proprio per eliminarli dalla considerazione teorica. Così lo *spazio-natura* è una discarica, le *persone* sono fattori di produzione e consumo, la *società* è il luogo per il ciclo economico, il *mondo* è visto come uno spazio-società internazionale, il *tempo* è visto nell'immediato, senza nessuna attenzione alle generazioni future, e lo *spazio-cultura* è violato dalla monetizzazione di qualsiasi cosa. Credersi nel sentiero giusto e virtuoso, non

avere dubbi e non considerare le conseguenze di tale modello, è pura violenza culturale.

Galtung continua nella sua analisi della concezione dello sviluppo economico.

9) Nella **tesi numero nove**, egli ragiona sul fatto che esistono due principali regioni di crescita economica nel mondo: il nord-ovest ebreo-cristiano e il sud-est buddista-confuciano. Nel nord-ovest, le combinazioni viste prima di duro lavoro, risparmio/investimento, avidità e insensibilità, sono requisiti sicuramente presenti. Al vertice si trova la parte protestante e, a seguire, le più morbide cristiana cattolica e ortodossa (con la divinità femminile ancora al suo posto) e ebraica e musulmana (con la loro attenzione alla giustizia sociale). Anche nel sud-est sono presenti i requisiti necessari, nella parte Giappone-Cina-Corea-Vietnam: duro lavoro e frugalità sono elementi del confucianesimo, mentre premurosità e solidarietà fanno parte soprattutto della cultura buddista mahayana (con spazi per maggior eguaglianza in tale contesto). In ogni caso il problema principale rimane la filosofia universalistica del Cristianesimo e dell'Islam che pretendono di abbracciare l'intero mondo.

10) Il resto del mondo è condannato, per il momento, allo status di periferia nel sistema mondiale di crescita economica. La **tesi numero dieci** del sociologo è dimostrata dalla condizione di quella parte dell'umanità che ha come prerogative economiche elementi quasi opposti a quelli analizzati per l'occidente. Le popolazioni indigene, nello specifico, portatrici di valori quali il duro lavoro, il risparmio come sicurezza, poca avidità e considerazione per la natura.

Le **ultime cinque tesi** dello scrittore sono tutte riferite al significato che ha oggi “l'aiuto allo sviluppo” nelle relazioni economiche tra gli Stati.

11) Galtung pensa che *l'aiuto allo sviluppo sia figlio di un padre occidentale imperialista ed una madre cristiana missionaria, e porta il codice di entrambi.* Esso è la strada occidentale per la riproduzione mondiale del suo codice culturale. Così facendo, esso pianta i semi nei luoghi più poveri, legittimando la sua azione. Dove la miseria non si riduce, ciò è convinzione per continuare, e i beneficiari vengono biasimati per gli scarsi risultati, troppo “tradizionali” e corrotti. L'occidente valuta una cultura, che ha i propri criteri di sviluppo, secondo i criteri di un'altra. La scientificità dell'azione è assolutamente *occidentocentrica*; la scienza atomistica e deduttiva non è che una **scienza etnica**. Inoltre, l'aiuto allo sviluppo crea competizione e dipendenza.

12) *L'aiuto allo sviluppo costituisce un mercato internazionale altamente competitivo dove le nazioni donatrici e beneficiarie fanno i loro affari, offrendo e accettando progetti sotto vari slogan (infrastrutture, bisogni fondamentali, partecipazione, sviluppo comunitario, ecc.) allo scopo di aumentare la propria quota di quanto viene offerto e accettato.* La realtà è che la **cooperazione avviene tra le élite** dei due paesi e che questi approfittano dei nuovi programmi e titoli dell'ONU per aprire la strada a nuovi flussi di denaro.

13) *L'aiuto allo sviluppo può prendere la forma di rimozione dei principali impedimenti strutturali, le strutture **centro-periferia**, e di affidamento degli ordini impegnativi alla periferia.* Non è possibile sviluppare qualcun altro. I paesi meno avanzati dovrebbero impiegarsi nella lavorazione dei prodotti e non solo nella loro estrazione. Una cooperazione sud-sud per arrivare a questo obiettivo sarebbe un ottimo mezzo, come suggerito dalla *South Commission* presieduta da Julius Nyerere.

14) *Una condizione necessaria per l'aiuto allo sviluppo è la **reciprocità**.* Secondo Galtung, i paesi meno avanzati dovrebbero dispensare consigli ai paesi più avanzati, esattamente come questi ultimi hanno fatto negli ultimi sei secoli. Un esempio potrebbe riguardare lo studio del modello norvegese di *welfare state*, con l'aiuto agli anziani negli ospizi, fatto da un team di esperti dei paesi meno avanzati. Parte della cultura dei paesi meno avanzati giudica un'atrocità la separazione dell'anziano dalle mura domestiche e dalla comunità. Oppure uno studio indiano sul modello Newyorkese, l'analisi riguarderebbe in che modo il 5% della popolazione mondiale riesce a consumare una sproporzionata quantità di riserve energetiche mondiali.

15) Infine, nell'**ultima tesi**, Galtung indica una netta preferenza per le associazioni non lucrative e per le organizzazioni non governative nella gestione dell'aiuto allo sviluppo. Queste ultime non avrebbero quei forti interessi che hanno gli Stati e il loro rapporto con la popolazione locale è molto più diretto e personale.

Le scuole economiche: assodato che l'economia non è altro che l'organizzazione dei cicli di *natura-produzione-consumo* è altrettanto comprovato che essa, insieme all'organizzazione politica e alla cultura, giochi un ruolo determinante all'interno di ogni società.

Per poter definire precise "scuole economiche" Galtung deve partire da un modello base,

dall'individuazione di alcune caratteristiche utili a descriverle. Così l'autore spiega che un *ciclo economico* è una sequenza di *input* (fattori di produzione), che attraverso una serie di azioni o *throughput* (relazioni di produzione) produce degli *output* (prodotti). I prodotti vanno poi alla *distribuzione* e infine al *consumo* (o immagazzinamento o *input* per nuove produzioni, insomma ritornano in qualche modo alla natura). I principali *fattori di produzione* sono: *natura, lavoro, capitale, tecnologia, management*.

Alla base di tutto ciò, una scelta *culturale*; come terreno che fornisce nutrimento alla “erbacce” economiche.

Il sistema economico che può essere preso come punto di riferimento per discutere gli altri è l'economia smithiana, che prende il nome dallo scozzese Adam Smith. La scuola di pensiero concepisce la *natura* umana come esclusivamente guidata dall'interesse individuale e pensa che le azioni umane siano conformate proprio da tale unico interesse. Secondo Smith, perseguendo ognuno il proprio interesse, le società e gli Stati possono trovare un equilibrio e una crescita superiori a quella che avrebbero trovato, se avessero cercato di programmarla; una *mano invisibile* che regola il mercato, organizzando le società e gli scambi. L'idea basilare è che l'insieme degli egoismi individuali generi altruismo. Sulla base di questo pensiero, la scelta culturale smithiana fa suoi alcuni punti fondamentali (**criteri culturali**), che Galtung analizza:

1) *Individualismo (e non collettivismo)*: il mondo è fatto di individui che perseguono il proprio interesse. Le imprese e i paesi vengono antropomorfizzati. La prospettiva è, così, centrata sull'attore e non sulla struttura. La massima espressione di tale individualismo è la libera *proprietà privata*. Il concetto di *libertà* è riferito proprio a ciò, ognuno è libero di possedere e accumulare capitale. Il *mercato* consente agli attori di scambiare beni.

2) *Verticalità (e non orizzontalità)*: predisposizione alla gerarchia e ad un preciso ordinamento. Le conseguenze principali sono la *divisione del lavoro*, le *ricompense differenziali* (a seconda del rischio e della capacità) e la *competizione*.

3) *Monetizzazione (e non specificità)*: tutto può essere valutato tramite il criterio monetario e ogni cosa può essere così oggetto di una comparazione.

4) *Lavorazione (e non “naturalità”)*: nel senso di imprimere cultura e informazione sulla natura grezza e sugli esseri umani grezzi.

5) *Espansione (e non stabilità)*: crescita continua della qualità, della scelta dei prodotti, della quantità e della differenziazione.

Galtung chiama questi cinque punti le “sindromi” del sistema smithiano. In tale mondo ideale (frutto di precise scelte politico-culturali, precisa l'autore) la proprietà collettiva non esiste, il comportamento competitivo rende possibile la mobilità dall'alto al basso. Il risultato sono cicli economici monetizzati, con alti livelli di lavorazione degli *input* che devono essere reiterati ed espansi. Idealmente l'offerta soddisfa la domanda, i prezzi pagati fanno fronte ai salari da pagare. La meta è rendere tale ciclo auto-sostentato.

Sulla base della teoria madre di Adam Smith, Galtung può descrivere le differenti scuole economiche venute alla luce.

§ La scuola Blu

La prima scuola è quella che si fonda sul pensiero dell'economista scozzese, la **scuola Blu**²⁷¹. Anche qui, Galtung realizza un complesso schema che mette in relazione ognuno dei cinque criteri culturali precedentemente descritti (*individualismo, verticalità, monetizzazione, lavorazione, espansione*) con i **passaggi del ciclo economico**: *i fattori di produzione, le relazioni di produzione, i prodotti, la distribuzione*. Viene fuori una riflessione su ventiquattro punti che saranno qui riassunti brevemente. L'*individualismo* esasperato, insieme alla competizione, arriva a concepire la *schiavitù*. Essa è stata sostituita dalla mobilità lavorativa che permette di far ricadere i rischi delle scelte sui lavoratori. La *verticalità* è assoluta: si possiedono i fattori di produzione, si scelgono le condizioni di lavoro, il marketing è a senso unico; ogni scelta è esclusiva competenza dell'imprenditore (“monopolio della sfida”). Altro elemento della sfrenata verticalità è lo sfruttamento basato su scambi ineguali²⁷², con conseguente creazione di un centro e di una periferia. La *lavorazione* (imprimere Cultura su Natura) è esasperata. Prodotti e mercati sempre più sofisticati con costi crescenti. L'*espansione* si realizza in tutti i campi: prodotti, transazioni, territori, organizzazioni.

La natura è costantemente inquinata dai sotto-prodotti della lavorazione. In caso di sovrapproduzione i prodotti vengono distrutti e fatti, in questo modo, “tornare” alla natura. Tutto questo ha un limite. L'accumulazione può generare a dislivelli tra i prezzi che portano alla paralisi. In questo caso il sistema di salvataggio della scuola economica Blu è l'iniezione finanziaria dall'esterno. Per Galtung il risultato è la contrazione del sistema

271I colori delle scuole economiche provengono dalla politica europea: Blu per i conservatori, Rosso per i comunisti, Verde per i verdi, Rosa per i socialdemocratici, Giallo per il sistema giapponese.

272Gli scambi ineguali sono essenzialmente di quattro tipi: tra un centro dove i fattori vengono lavorati e una periferia dalla quale sono presi; tra coloro che definiscono e risolvono i problemi (*sfdie*) e coloro che lavorano secondo le “procedure operative standard”; scambio ineguale nel commercio; scambio ineguale tra le generazioni.

economico.

§ La Scuola Rossa

La **scuola Rossa** nasce in opposizione ai presupposti della scuola Blu (filosofia marxista critica). L'analisi di questa scuola di pensiero non deve basarsi sull'esperienza storica russa, anche se la vicinanza ideologica è scontata. Così come la scuola Blu, quella Rossa è caratterizzata da una forte struttura verticistica (struttura *alfa*), in qualche modo ancora più che nella scuola Blu, in quanto qui il potere statale è così forte che le scelte popolari di mercato non vengono nemmeno considerate dall'élite al potere. Come in precedenza, Galtung relaziona **i fattori di produzione ai cinque criteri culturali** precedentemente elencati. Viene fuori un modello fortemente centralizzato dove la *proprietà* è esclusivamente *statale*. L'*economia* è *pianificata* dall'alto e la *prima priorità* è il *soddisfacimento dei bisogni essenziali* (maggior *produzione* di cibo, abitazioni, abbigliamento, istruzione, servizi sanitari, prodotti per il consumo collettivo). La *piena occupazione* diviene un fine in sé e la *monetizzazione* è limitata in quanto non necessaria, visto che i fattori di produzione non sono in vendita, appartenendo allo Stato.

Nonostante la scuola Rossa cerchi di negare quella Blu, c'è una ancora più marcata divisione del lavoro tra chi comanda e chi è comandato. Non è possibile decentralizzare, come avviene nel sistema Blu; il “monopolio della sfida” del sistema Rosso è assoluto e i lavoratori non conoscono sindacati. Secondo Galtung questo modello è, fin dall'inizio, destinato al fallimento in quanto si autodistrugge, espandendosi, esaurendo ed inquinando dappertutto.

§ La Scuola Verde

La **scuola Verde** è in totale opposizione alla scuola Blu, ancor più della scuola Rossa. Si basa su cicli economici locali e sulla società civile. La meta è la produzione e il consumo locali, per l'uso e non per lo scambio, nel totale rispetto per la natura. Autosufficienza e indipendenza sono garantite dall'esistenza di strutture *beta*, cioè piccole strutture orizzontali, dove vige la rotazione del lavoro e un senso di comunità e vicinanza. Il tipo di sviluppo che si persegue è uno *sviluppo della natura* (non solo il mantenimento, ma il miglioramento dell'equilibrio naturale), lo *sviluppo umano* (anche mentale e spirituale), uno *sviluppo sociale* che miri a creare società compatibili con lo sviluppo naturale e uno

sviluppo mondiale di società che si coordinano e arricchiscono l'un l'altra, grazie alla cooperazione. Se esistono modelli ai quali Galtung può riferirsi, sono certamente quelli delle comunità gandhiane, influenzate dall'*economia della condivisione* di Kumarappa, e quello dello sviluppo dal basso, proposto da Danilo Dolci nella Sicilia occidentale.

La produzione nella scuola Verde è esclusivamente destinata all'uso e non al mercato o allo scambio; le unità produttive sono piccole società cooperative con dialogo e co-decisione interna. Per Galtung, i punti di forza di tale scuola possono divenire i suoi punti di debolezza. La *produzione per i bisogni e non per l'avidità* ha la sua evidente positività, ma resta da capire dove, effettivamente, cominci l'avidità. *L'organizzazione su scala umana* è molto più semplice e funzionale, ma rischia di non garantire la mobilità e il bisogno di evasione degli individui. La *produzione per il ricambio*, contro l'espansionismo esasperato, è un ottimo metodo, con i suoi limiti posti dal ricambio eccessivo. Il *mercato locale come attenzione primaria* può scadere in una produzione troppo limitata. In ogni caso, l'elemento più interessante della scuola verde è *l'attenzione alla "capacità" di carico del pianeta*, elemento non considerato dalle due scuole Blu e Rossa.

La positività di tale scuola è evidente. Essa rimescola gli elementi positivi che si ritrovano nella dottrine basilari della scuola blu (liberalismo) e della scuola rossa (socialismo). Il modello verde valorizza così la libertà e l'eguaglianza, aggiungendo una visione delle relazioni strutturali della società, coordinate e non gerarchiche. Tale modello risulta da una rivoluzione nonviolenta profonda, in quanto sostiene la possibilità che le relazioni (tra gli individui, tra gli individui e la natura e tra gli individui e il bene comune) mutino radicalmente.

§ La Scuola Rosa

La **scuola Rosa** rispecchia il modello delle socialdemocrazie dei paesi del nord Europa e nord America. È un'economia mista, eclettica, costruita tramite il continuo dialogo tra settore pubblico e settore privato. Purtroppo, non è presente l'elemento verde della piccola scala e del cooperativismo attento allo sviluppo umano, sociale e spirituale. In ogni caso, questa scuola nasce dal tentativo, positivo, di evitare gli estremi e di mediare tra le tre precedenti economie.

§ La Scuola Gialla

La **scuola Gialla** fa riferimento ai modelli asiatici di Giappone, Cina, le Coree, Taiwan,

Hong Kong e Singapore. Non possiede, come la Verde, l'elemento locale, ma tale sistema nasce dal superamento di una contraddizione di base. Si riesce a combinare due strutture *alfa* (verticistiche e piramidali) come Stato e Mercato, che riescono ad operare in armonia. Elementi della cultura asiatica sono fondamentali per la combinazione di duro lavoro, dedizione, ma anche cooperazione. Così, se lo Stato incentiva il mercato, usando il capitale come potere, si riesce a perseguire sia il soddisfacimento dei bisogni (*solidarietà*) che l'arricchimento e l'aumento del capitale (*avidità*). In ogni caso, alcuni aspetti negativi della scuola Blu non vengono esclusi: *verticalità, espansione e sfruttamento naturale*.

§ La Scuola Eclettica

Infine, la **scuola Eclettica**, desiderata dallo stesso Galtung. Le tre scuole iniziali (Blu, Rossa, Verde) sono esempi storici strutturati, troppo estremi e per questo vulnerabili nel caso di una crisi del mercato mondiale. Infatti la Blu non considera l'autosufficienza e imploderebbe, la Rossa non ha nessun sistema di salvataggio, non potendo contare sul sostegno popolare, quella Verde è forse ancora troppo lontana da una visione realistica. La scuola Rosa, infatti, combina elementi di tutte e tre per rafforzarsi. La scuola Eclettica, invece, o “Arcobaleno” fa un passo avanti mettendo insieme la scuola Verde, con la Rosa e la Gialla. L'economia così sarà più resiliente e complessa, combinando elementi ad elevata diversità che interagiscono tra di loro. Mai soltanto mercato, stato o localismo. Una combinazione che garantisce, per Galtung, più della somma delle parti.

Le Esternalità: Galtung sostiene che un punto fondamentale per parlare di sviluppo sia quello di considerare le *esternalità* dell'attività economica, “cioè tutte le conseguenze e gli effetti delle attività risultanti dalla estrazione, dalla lavorazione, dalla distribuzione e dal consumo”²⁷³. La teoria economica dominante (*mainstream*) ha volutamente espulso dal suo ragionamento tali riflessioni, in avrebbero reso troppo complicata la conseguente “pratica” economica. Il collegamento meccanico, fatto dai teorici del pensiero dominante, tra *investimenti – crescita – modernizzazione*, è assolutamente troppo semplicistico, per lo scienziato norvegese. Per Galtung, gli effetti positivi della teoria smithiana non appariranno mai, in quanto tale teoria è fondamentalmente errata. L'errore sta, ancora, nell'eccessiva semplificazione. Bisogna riconsiderare tutte le variabili che sono state escluse dal discorso, per avvicinarci meglio a cosa siano effettivamente sia lo sviluppo sia la crescita economica.

273 GALTUNG J., *Pace con mezzi Pacifici*, Milano, Esperia Edizioni, 1996, p. 182.

Per far ciò, c'è bisogno di definire il concetto di esternalità: *le esternalità sono variabili bipolari che riflettono gli input e gli output positivi e negativi delle parti in un ciclo economico*:

- *non considerate nella teoria del mainstream economico*;
- *delle quali non si tiene conto nella abituale pratica economica*;
- *non monetizzate (o la cui monetizzazione è illegittima)*²⁷⁴

Allo stesso tempo, dobbiamo anche considerare il concetto opposto, le *internalità*: sono variabili, considerate nella teoria economica, e di cui si tiene conto nella pratica economica.

Ancora una volta, Galtung utilizza lo strumento d'analisi dei sei *spazi* (*natura, persona, società, mondo, tempo, cultura*) per riflettere sulle esternalità. Nella spiegazione delle esternalità, l'autore parte da una serie di *desiderata* e costruisce uno schema, che aiuta a semplificare le relazioni tra ogni variabile introdotta e gli spazi d'analisi. Nei suoi *desiderata* Galtung sottolinea che:

- ♣ bisogna considerare ogni *spazio* e non ridurre l'analisi, usando una prospettiva *olistica* che consenta di fare piccoli passi avanti in ogni *spazio*;
- ♣ bisogna trovare un basso numero di esternalità per ogni *spazio*, cercando di identificare le variabili chiave da esplicitare;
- ♣ le esternalità devono avere ragioni sia positive che negative, quelle negative saranno considerate in termini di violenza da ridurre (es. inquinamento), quelle positive saranno esplicitate in termini di valori da mantenere e incrementare (es. diversità e simbiosi);
- ♣ bisogna distinguere tra esternalità *superficiali* (che riflettono aspetti manifesti) ed esternalità *profonde* (che riflettono aspetti latenti dei valori chiave). Ad esempio: nello *spazio-natura*, l'inquinamento e l'esaurimento (esternalità *superficiali*) sono variabili importanti e visibili, ma la perdita della diversità e della simbiosi (esternalità *profonde*) sono fattori ancora più importanti e spesso non considerati;
- ♣ le esternalità *profonde* sono utili per la costruzione di una teoria valida, mentre quelle superficiali servono più alla raccolta dati;
- ♣ infine, le esternalità devono abbracciare l'intervallo critico/progettuale, cioè essere utili per la critica, ma anche per la costruzione di alternative.

L'aspetto progettuale consiste, secondo Galtung, non solo nel mirare a mantenere gli aspetti positivi di un'esternalità, ma anche nell'indicare come arrivarci definendo strategie, che siano politiche o sociali. Le scuole economiche diventano, così, altamente significative, in

274 GALTUNG J., *Pace con mezzi Pacifici*, Milano, Esperia Edizioni, 1996, p. 280.

quanto ciò che è irraggiungibile con la logica di una scuola, può essere raggiungibile con quella di un'altra scuola economica o, ancora meglio, con una logica nuova, risultante dalla combinazione tra le due. Si fa largo, nel pensiero dello scienziato, la filosofia della nonviolenza che, partendo dai bisogni delle persone, cerca di applicare alla realtà (dati) i valori, costruendo così una teoria economica.

Galtung continua analizzando le esternalità tipiche di ogni scuola economica, utilizzando il solito strumento d'indagine degli spazi d'analisi.

§

Le esternalità del sistema economico Blu negli spazi d'analisi

Galtung decide di analizzare le conseguenze delle esternalità nei sei *spazi* (*natura, persona, società, mondo, cultura, tempo*) in relazione ai *criteri culturali* tipici della scuola smithiana, o Blu, precedentemente analizzata (*individualismo, verticalità, monetizzazione, lavorazione, espansione*). Viene fuori una lunga serie di conseguenze negative per ogni rapporto tra uno spazio considerato ed ogni criterio culturale. Ad esempio:

- ▲ l'*individualismo*, nello *spazio-società*, porta a segmentazione, penetrazione, sfruttamento;
- ▲ la *verticalità*, nello *spazio-persona*, conduce ad alienazione, dipendenza;
- ▲ la *monetizzazione*, nello *spazio-mondo*, conduce alla corsa agli armamenti, alla cultura mercantile, ecc.

Successivamente, gli *spazi* (*natura, persona, società, mondo, cultura, tempo*) sono relazionati alle scelte economiche opposte a quelle dell'economia Blu (*collettivismo, orizzontalismo, specialismo, naturità, localismo*). Succede, ad esempio, che:

- ▲ nello *spazio-natura* compaiono le due condizioni per la resilienza ecologica;
- ▲ nello *spazio-persona* le quattro categorie di bisogni;
- ▲ nello *spazio-società* sono indicati i cinque fattori che definiscono la pace e lo sviluppo strutturali (equità, autonomia, integrazione, solidarietà, partecipazione, mobilità, giustizia sociale); allo stesso modo nello *spazio-mondo*;

- ♣ nello *spazio-tempo* è indicata la riproducibilità;
- ♣ nello *spazio-cultura*, il pluralismo.

Da ciò, risulta che ogni variabile che introduciamo in uno qualsiasi degli *spazi* di un sistema economico, può avere delle negatività così come delle positività. Spesso, le variabili che risulterebbero negative per il *mainstream* economico dominante non vengono, giustappunto, considerate e perciò chiamate “esternalità”.

Grazie all'individuazione delle esternalità per ogni *spazio* e per ogni aspetto delle principali scuole economiche, è possibile, secondo l'autore, tentare di elaborare una teoria trasversale e completa sullo sviluppo.

Per completare il quadro delle possibili variabili che una scelta economica possa comportare, Galtung indica una serie di **elementi caratteristici** che il ragionamento sulle esternalità non può non considerare:

- a) Una variabile è un'esternalità proprio nel momento in cui avrebbe un grosso impatto sulla teorie e sulla pratica economiche se fosse presa in considerazione. Il fatto di essere tenuta all'esterno di una teorizzazione, quindi, la rende tale.
- b) Esse non necessariamente devono essere negative (così come le internalità non sono necessariamente positive).
- c) Le esternalità sono conseguenze ed effetti degli *output* (prodotti). Pensiamo, ad esempio, alla sfida e al dinamismo (in positivo) o all'esaurimento e all'inquinamento (in negativo). Ma, allo stesso modo, esse possono rappresentare anche condizioni e cause degli *input* (fattori di produzione), come: il duro lavoro e il risparmio (in positivo), oppure l'avidità e l'insensibilità (in negativo).
- d) Le esternalità, per il fatto di non venire ricollegate alla teoria e alla pratica economiche, lasciano ampia libertà ai soggetti economici e rendono più semplice la costruzione di una teoria economica.
- e) Secondo Galtung, inoltre, questo tipo di riflessione è mancante nel subconscio degli attori economici che non tengono conto degli *spazi* (*natura, persona, società, mondo*) e valorizzano esclusivamente il campo economico, mettendo in evidenza le sole internalità. Tali internalità positive colpiranno i settori interni, invece le esternalità negative ricadranno all'esterno del quadro economico-sociale considerato dai teorici e dagli attori economici.
- f) Effetti non voluti e non pensati possono entrare in relazione con un sistema economico. Questo succede quando alcune esternalità negative colpiscono il settore interno: è il caso

della crisi ecologica che venne avvertita dalla classe medio-alta, negli anni settanta; questo causò un cambiamento nella teoria economica scelta, che comportò la valutazione dei danni ambientali e dell'inquinamento. Allo stesso modo, può accadere che esternalità positive ricadano sul settore esterno: come quando l'attività commerciale USA beneficiava i paesi comunisti; ciò portò il governo statunitense a tentare di distruggere le economie autosufficienti centro e sud-americane. Questi *errori* di calcolo dei teorici costringono poi a cambiare qualcosa nella riflessione e nella pratica economica.

g) Il *mainstream* economico risulta assolutamente protetto dagli attacchi della critica, in quanto questa non viene formulata all'interno del discorso economico dominante. Le esternalità sono come la parte sommersa di un *iceberg*, che non può venire a galla. La cosa sconvolgente è che esse (nel caso siano fortemente negative) sono così importanti da poter annullare qualsiasi guadagno ottenuto con le internalità positive di una data scelta economica. Al contrario, le esternalità positive potrebbero compensare qualsiasi perdita avvenga con le internalità negative.

h) Da tali considerazioni, Galtung estrapola i concetti di *sfruttamento forte* e *sfruttamento debole*: il primo porta alla distruzione, in quanto un sistema non è più capace di auto-riprodursi. Il secondo è chiamato anche *iniquità* ed è presente in un ciclo economico quando la totalità degli effetti positivi e negativi delle internalità e delle esternalità, derivanti dall'attività economica, sono distribuiti in modo ineguale. Nel caso contrario c'è *equità*. I paesi meno avanzati continueranno ad esserlo a causa della congiunzione tra la violenza culturale del *mainstream* economico e la violenza strutturale della pratica economica dominante.

§

Le esternalità del sistema economico Rosso negli spazi d'analisi

Confrontando il sistema Rosso con quello Blu, Galtung nota come l'economia socialista non abbia trovato le soluzioni ai problemi dello smithismo, nonostante nascesse dalla sua contrapposizione. Le esternalità negative non venivano esportate al di fuori del sistema, così si accumulavano fino a quando diventò difficile gestirle e il sistema implose.

§

Anche nella la scuola Verde ci sono notevoli problematiche. Le esperienze pratiche riconducibili a questa scuola sono nate nei villaggi *sarvodaya* di Gandhi, nelle *comuni del popolo* di Mao Zedong e nei villaggi *ujama'a* di Nyerere. Certamente, queste tipo di esperienze è sono il risultato fallimentare nel lungo periodo, in quanto contrastate dalla forza degli altri sistemi all'esterno, che hanno pressato per far scomparire questo tipo di iniziativa economica. C'è però una visione endogena della crisi del sistema Verde. Esso appare eccessivamente introverso e ciò porta problemi riguardanti la mancanza di solidarietà con il resto del mondo e la creazione di un forte divario della ricchezza tra le diverse comunità. Galtung parla anche di *auto-sfruttamento* per spiegare che la pressione avviene sull'individuo e sul gruppo (l'io e l'Io) e va gestita entro lo spazio locale (in casi di sistema Verde scuro, forte).

Infine, un altro problema può essere dato dalla mancanza di dinamismo; c'è diversità ma poca simbiosi, e lo stimolo al cambiamento, che viene sempre dall'esterno, può non essere efficacemente valorizzato. La contraddizione è che, per questo tipo di sistema, potrebbe esistere la necessità di un'eccessiva lealtà e dedizione da parte dei partecipanti; spesso tali atteggiamenti sono possibili solo in sistemi in cui si condivide un forte credo, la maggior parte delle volte di tipo religioso.

Galtung, individuando le criticità del sistema verde nei suoi esempi pratici, ne esalta le virtù, proponendo una riflessione che possa risultare al passo coi tempi della industrializzazione, della modernità e delle relazioni centro-periferia. L'amicizia e l'esempio concreto di Dolci, influenzato da Capitini, lo spingono a seguire con attenzione la rivoluzione nonviolenta praticata nella Sicilia occidentale, come esempio pratico di resistenza di un modello di sviluppo differente, basato sullo sviluppo agricolo e su relazioni differenti tra le persone e tra le istituzioni, con nessun centro e nessuna periferia.

§

Anche il sistema Rosa, per Galtung, soffre di pesanti limiti, nonostante sia considerato un ottimo esempio di compromesso tra le scuole economiche esistenti. Anche qui le esternalità negative hanno condizionato il funzionamento della scuola. Di positivo c'è che la miseria è stata abolita grazie alla sintesi tra politiche del capitalismo e redistribuzione socialista. Tra

le esternalità maggiormente implicate, l'autore individua la *mitezza*: ma proprio il punto di forza della scuola Rosa la condanna, in quanto viene vista negativamente, e quindi contrastata, dagli altri sistemi economici. Inoltre, la scuola Rosa soffre della combinazione delle esternalità negative degli altri quattro sistemi, anche se solo in una versione mite. Il Rosa è anche vittima di se stesso, in quanto elimina la miseria con le politiche redistributive, ma poi deve affrontare *l'avidità* capitalista dell'accumulo di ricchezza materiale da parte delle maggioranza delle persone. Infine tale sistema appare come definitivo, mancando di dinamismo.

§

Le esternalità del sistema economico Giallo negli spazi d'analisi

L'economia Gialla ha dei riscontri molto positivi per quanto riguarda l'accumulo di internalità ed esternalità positive. Soffre, allo stesso tempo, delle esternalità negative degli altri quattro sistemi. In particolare la cooperazione tra le élite di stato e mercato, che fanno il benessere di tale sistema, grava sulla società civile che non ha alcun peso nelle scelte politiche ed economiche. Tale cooperazione avviene anche a scapito delle piccole compagnie e della mobilità lavorativa. Inoltre, questa scuola economica è vittima del suo successo, creando troppe periferie e quindi troppi nemici. Infine, la creazione di un rigido patriarcato è una conseguenza tipica di questo sistema economico.

In conclusione, nessuna scuola, per quanto esistano esempi molto positivi, può pensare di affrontare, da sola, le difficoltà e le incertezze di uno sviluppo sicuro ed equo per tutti. Sono troppe le esternalità negative che ogni sistema si porta dietro.

La critica e gli aspetti negativi che risultano dall'analisi delle esternalità nelle scuole economiche, sono seguite da un tentativo dell'autore di individuare alcune soluzioni pratiche utili per una rinnovata teoria economica.

I consigli di Galtung:

1) Nell'analisi delle esternalità l'autore enfatizza alcuni punti: *l'olismo* della ricerca (considerare tutti gli *spazi* d'analisi); la *sinergia* tra differenti esternalità (osservazione delle relazioni tra due o più esternalità all'interno di un dato *spazio* d'analisi), inoltre l'elenco delle esternalità non può mai risultare “definitivo” ma deve sempre essere aperto a nuove considerazioni.

2) Le esternalità non devono e non possono essere monetizzate, l'analisi costi-benefici tra valori assoluti ed etici risulterebbe impropria e violenta. Galtung sostiene, così, che i bisogni della vita sono assoluti. Una possibile monetizzazione sarebbe solo una prova di come l'economista riesca a ridurre ogni cosa a criteri economici e numerici, lasciando fuori quell'universo etico che l'umanità stessa impone.

3) Ogni esternalità dovrebbe essere comparata trasversalmente agli attori nel corso del tempo. È essenziale sapere come una certa variabile venga modificata nel tempo e come interagisca con gli attori economici.

4) Quello che Galtung desidera non è altro che l'internalizzazione delle esternalità, per riportare l'economia anche nell'ambito delle scienze sociali. Dunque, valorizzazione di uno sviluppo endogeno e responsabilità delle conseguenze dello sviluppo; in sintesi: coordinare auto-sviluppi.

5) La meta da lui proposta è l'equità nei cicli economici, pertanto internalizzare le esternalità porta a:

- ♣ renderle **esplicite**,
- ♣ stabilire un dialogo per lo stesso genere di cicli economici (tramite una migliore comunicazione tra gli attori di un ciclo economico),
- ♣ lavorare insieme per ridurre le esternalità negative,
- ♣ lavorare insieme per condividere equamente le esternalità positive.

In particolare, il dialogo tra attori del ciclo economico può trasformare le parti in partner, attraverso una nuova interazione tra produttori, distributori e consumatori. Il dialogo tra gli attori avrebbe come obiettivo l'interiorizzazione dei bisogni della natura. Per far ciò, e condividere, così, le esternalità positive, basterebbe considerare un prodotto “non finito” al momento dello scambio, ciò porterebbe il distributore e il consumatore a dialogare valutando l'impatto dell'acquisto e del consumo sull'ambiente. Risulta evidente che un dialogo tra produttori e consumatori sulle conseguenze dei cicli produttivi sulla natura, sarebbe più semplice se fosse possibile monetizzare; Galtung ritiene ciò assolutamente sbagliato, in quanto la monetizzazione porterebbe alla comparazione ed al bilanciamento tra valori incommensurabili, ed escluderebbe la ricerca di soluzioni alternative (e quindi lo stimolo intellettuale all'innovazione). Poter comparare e bilanciare renderebbe la vita più semplice al ricco, che può permettersi di inquinare, pagando una somma per bilanciare la sua azione inquinante.

6) Il dialogo migliore tra compratori e venditori e un rinnovato atteggiamento negli scambi di mercato, sensibile ai bisogni naturali, potrebbe portare, come risultato ultimo, a un

comportamento etico consapevole tra gli attori economici. Questo condurrebbe a relazioni di mercato meno competitive e più cooperative, aumentando anche la libertà d'azione. Il dialogo dovrebbe essere primario tra le associazioni di consumatori e quelle di produttori. Ciò causerebbe, per Galtung, l'instaurazione di nuovi cicli di *produzione, distribuzione e consumo*.

7) Infine, la tesi di Galtung porta a una definizione che racchiude complessivamente il suo pensiero in proposito: “lo sviluppo può essere considerato in gran parte come il progressivo accumulo di esternalità positive prodotto da transazioni economiche eticamente consapevoli”²⁷⁵. Tale definizione comporta una rivoluzione strutturale così profonda che non potrebbe avvenire se non accompagnata da una rivoluzione culturale delle relazioni e, quindi, delle coscienze.

La teoria Eclettica dello sviluppo: Galtung vuole dare vita a una soluzione nuova per lo sviluppo. Ha bisogno però di uscire dal pensiero unidimensionale e dicotomico tipico della razionalità aristotelico-cartesiana occidentale, per arrivare a concepire nuove sintesi tra le scuole economiche presentate. Egli assume, così, due dimensioni fondamentali: **Stato** e **Mercato**. Combinando tali dimensioni, all'interno del tipico modello TRANSCEND²⁷⁶ di assi cartesiane sulla trascendenza dei conflitti, vengono fuori cinque sistemi economici: mercato, nessun piano (Blu, capitalista); piano, nessun mercato (Rosso, socialista); metà/metà (Rosa, socialdemocratico); sia/sia (Giallo, giapponese); né/né (Verde, tradizionale, locale).

Egli propone un uso eclettico di tutte e cinque le scuole nel tempo e nello spazio. La sfida per l'eclettismo, secondo l'autore, non sta nel sistema economico, ma nella nostra testa; è una transazione da una fede monoteistica in un dio secolare (mercato, stato) a una politeistica su diversi dei. E come accade per i sistemi politeistici, c'è un tempo per un dio e un tempo per un altro dio: un tempo per il dio Creatore, uno per il Protettore e un tempo per il dio Distruttore.

La scuola Eclettica è chiaramente la più complessa: al suo interno, infatti, viene data attuazione a differenti strategie economiche che non sono scelte a caso. Essa attua idee e politiche delle altre cinque scuole, ma non lascia mai che una di esse prenda il comando.

La cultura asiatica e orientale aiuta a pensare ed agire ecletticamente: *sia/sia* piuttosto che *o/o*.

275 GALTUNG J., *Pace con mezzi Pacifici*, Milano, Esperia Edizioni, 1996, p. 313.

276 Cfr. GALTUNG J., *Affrontare il conflitto, Trascendere e Trasformare*, Pisa, Plus 2008.

Una delle condizioni necessarie, per Galtung, di questo modo nuovo di concepire lo sviluppo è la **distribuzione decentralizzata dei fattori di produzione**. Non basta essere partecipanti del consumo, ma *tutti* devono essere anche potenziali partecipanti della produzione. Il decentramento è fondamentale, richiede competenze dislocate, quindi educazione e valorizzazione delle risorse umane locali, energetiche e anche di mercato e consumo.

Viene fuori il Galtung attento alla dimensione di comunità come valorizzante del singolo territorio e di tutte le persone. Gandhi, Dolci e Naess, hanno profondamente ispirato lo scienziato norvegese. Ma la logica proposta risulta, oltre che etica, economicamente conveniente, rispettosa della natura e creatrice di potere positivo nei gruppi locali. E' ciò che propone in Sicilia, il suo amico e collaboratore Danilo Dolci. Questo tipo di nuova relazione economica è riscontrabile anche nel pensiero dell'economista di Gandhi, Kumarappa, precursore di uno sviluppo agricolo basato sull'economia della condivisione. Purtroppo Nehru non aveva voluto seguire tale consiglio e si dedicò a uno sviluppo essenzialmente industriale, avvicinandosi così ai modelli socialisti cinese e russo.

Galtung evidenzia, **in primo luogo**, che bisogna attivare la mobilitazione dei fattori di produzione: il talento umano è dovunque. Non solo nel Centro ma anche nella Periferia. Allo stesso modo la natura, il capitale, la tecnologia e il management possono essere incentivati in qualsiasi luogo. Le condizioni per rintracciare tali elementi sono: istruzione e sanità pubbliche, presenti ovunque; libero accesso ai beni e alla “cosa pubblica” (terra, acqua, laghi, mari, oceani); miglioramento della qualità del lavoro; facile accesso al credito; creazione di tecnologie appropriate alle persone che le utilizzano e ai consumatori; strutture manageriali compatibili con le culture e le strutture sociali locali; il vecchio e importante argomento per la *riforma fondiaria*: “**la terra a chi coltiva**”.

In secondo luogo, dalla decentralizzazione deriverebbe maggiore *diversità*, con differenti tipi di fattori e di prodotti che circolano in differenti cicli economici.

In terzo luogo, la decentralizzazione produce *esternalità positive a livello locale*, contrastando fortemente la formazione Centro-Periferia.

Quarto, con la decentralizzazione, *le esternalità negative colpiscono unità più piccole*, mobilitando sforzi maggiori per contrastarle.

Una volta chiarita l'importanza della decentralizzazione nel sistema Eclettico, Galtung

comincia a delineare quali siano le **tre priorità produttive di tale sistema**:

*La **prima priorità produttiva** è sui i bisogni essenziali di coloro che hanno più bisogno, meglio attuata a livello locale, in un'economia Verde.* Decentralizzare ogni tipo di produzione per il fabbisogno dei bisogni essenziali. Il livello locale deve essere valorizzato. Ciò significa produrre cibo, vestiti e abitazioni per il consumo locale. Servizi scolastici di base, ma anche l'autosufficienza locale nella conversione energetica (dopotutto la biomassa, la luce solare, il vento, le maree, le onde, i potenziali geotermici e idrotermici, le cascate, ecc. si possono trovare dovunque).

Un enorme potenziale è disponibile a livello locale, promuoverlo significa rendere le persone maggiormente indipendenti. Inoltre, qualunque prodotto che viaggia meno è anche un prodotto che inquina meno.

*La **seconda priorità produttiva** sono gli strumenti per la produzione e il consumo legati ai bisogni essenziali, meglio attuata al livello nazionale, in un'economia Rosa.* Tutto ciò che non è direttamente un bisogno essenziale, ma vi è, in qualche modo, collegato: utensili per il consumo del cibo, strumenti di base per la produzione del cibo, strumenti per la filatura e tessitura per la produzione di abbigliamento, fabbricazione di materiali di costruzione, medicine di base, hardware per la conversione energetica, ecc. Tali elementi devono essere prodotti a un livello vicino a quello locale (come il nazionale o regionale) per garantire una sicurezza di approvvigionamento alle persone.

*La **terza priorità produttiva** è per l'esportazione a livelli sempre più alti di Cultura/Natura (lavorazione), meglio attuata al livello nazionale, regionale e internazionale, in un'economia Gialla.* La tesi sostenuta è che i bisogni primari devono essere soddisfatti a livello locale e auto-sufficiente. Per tutto il resto si può produrre al livello nazionale, regionale o anche mondiale. Galtung non è contrario al mercato internazionale, ma pensa che ciò che deve essere scambiato sia essenzialmente un prodotto lavorato e mai grezzo, **mai materie prime**. Una divisione del lavoro può essere utile, ma non nel senso della teoria dei “vantaggi comparati”. Ogni paese deve avere la sua capacità produttiva di imprimere Cultura su Natura, per una divisione del lavoro sostanzialmente più equa, in cui lo scambio sia davvero paritario. Per fare ciò, è necessario un certo coordinamento al livello internazionale della produzione, ma anche all'interno di ogni nazione è necessaria una buona pianificazione nazionale, per dare ad ogni parte o comunità un ruolo da giocare nello sviluppo. Importante anche la cooperazione Stato-Capitale, tipica dell'economia Gialla.

Galtung, continuando la sua riflessione sulla scuola Eclettica, punta l'attenzione su quali siano le condizioni per: a) “**diventare ricchi**”, b) “**restare ricchi**”, c) “**restare sviluppati**”.

a) Per “**diventare ricchi**” *bisogna aumentare i livelli di Q/P (qualità su prezzo), mantenere o aumentare C/N (cultura su natura, o lavorazione) e controllare l'equilibrio dell'economia finanziaria - economia reale, F/R.*

La prima relazione, Q/P, può essere controllata verificando la qualità delle condizioni dei lavoratori. Si trattino come spazzatura e produrranno spazzatura, come accade negli USA.

La seconda relazione, C/N, dipende da come sono trattati scienziati e tecnici. Se lavorano a progetti militari, le ricadute delle loro scoperte non avranno effetto sui civili, come accade negli USA.

La terza relazione, F/R, è basata sulla disponibilità al duro lavoro per assemblare i cinque fattori di produzione e far funzionare la produzione. Se si mira a rapidi profitti dell'economia finanziaria attraverso la speculazione, presto ci sarà ben poco su cui speculare; come avviene negli USA.

Galtung tiene ad aggiungere che: “se l'economia è sovraccaricata da un eccesso di amministratori delegati, lontani dai lavoratori, dalla scienza e dalla tecnologia ma vicini al capitale e al management, tutti e tre i problemi si aggraveranno reciprocamente”²⁷⁷.

b) Per “**restare ricchi**” *bisogna migliorare la qualità dei fattori di produzione: natura, lavoro, capitale, tecnologia, management.* Galtung sottolinea un concetto semplice: la qualità dei fattori produzione e dei prodotti è in relazione positiva. Si migliorino gli uni e gli altri, privilegiando la crescita qualitativa su quella quantitativa, e il processo diverrà sostenibile. Come insegna un grande economista giapponese, quasi sconosciuto al mondo occidentale, Kaname Akamatsu, bisognerebbe aiutare la natura con l'equilibrio ecologico; lavorare per ottenere livelli sempre più alti di salute e istruzione (così da raggiungere Q/P e C/N più elevati), non dimenticando che l'istruzione del 50% che sta in basso è importante come quella del 5% che sta in alto; investire nella creatività e nella capacità tecnica di tutti; avere strutture manageriali più piccole e dove la gente sia a proprio agio, magari in piccole strutture orizzontali di tipo *beta*, all'interno di strutture più grandi e gerarchizzate di tipo *alfa*.

c) Per “**restare sviluppati**”, *bisogna internalizzare le esternalità negli spazi: natura,*

²⁷⁷ GALTUNG J., *Pace con mezzi Pacifici*, Milano, Esperia Edizioni, 1996, p. 330.

persona, società, mondo e cultura, così che tutti gli spazi diventino riproducibili (sostenibili) nel corso del tempo. Lo sviluppo è crescita, ma senza danneggiamento, per cui bisogna rintracciare le esternalità negative e combatterle nei cinque spazi. Le modalità di effettuare ciò sono tante, ma bisogna fare una scelta politica che deriva da un cambiamento culturale. Il lavoro deve essere creativo e auto-realizzante; se diviene noioso, pericoloso, alienante, sporco o degradante c'è qualcosa che non va. La sfida e il rischio per tutti, tipici del sistema Blu capitalista, possono essere un buon punto di partenza, ma bisogna contrastare gli altri elementi culturali che consentono a questo sistema di distruggere, mentre divide. L'individualismo esasperato, l'alta verticalità, la monetizzazione, l'espansionismo, sono tutti fenomeni da combattere e modificare. Anche il consumismo, il produttivismo e la visione della scienza come atomistica ed esclusivamente deduttiva, l'analisi costi-benefici come unico criterio, sono da ripensare; sono tante le tematiche da affrontare per iniziare un cambiamento nel nostro sistema di sviluppo.

Le relazioni di scambio dovrebbero divenire orizzontali e coinvolgere tutto il mondo. Per Galtung: “la cultura è la struttura simbolica, lo scenario mentale che dà forma al nostro pensiero, al nostro linguaggio e alle nostre azioni; perciò la ricerca dell'**adequatio**, affinché la cultura sia adeguata allo sviluppo, è una problematica senza fine. Se identifichiamo una sola cultura, lo sviluppo avrà luogo come attuazione di quella determinata cultura, come monocultura, come anti-sviluppo. Perché ci sia sviluppo dovrà sempre esserci un elemento di **imperfezione** che favorisca l'eclettismo”²⁷⁸.

Qui, l'olismo del pensiero e del metodo, si trasforma in filosofia strutturante la realtà. Alla base di ogni scelta organizzativa della socialità, c'è la cultura e quindi i rapporti, come aveva già intuito Dolci.

Così, il ricambio continuo è la formula per lo sviluppo. L'eclettismo è tale solo se, di fronte a un errore, ricomincia da dove ha sbagliato, o dall'inizio. Dalla scuola Verde prenderà l'attenzione ai bisogni essenziali. Le Blu e la Rossa sono troppo unilaterali e monoteistiche. La Rosa e la Gialla vanno meglio, in quanto tentativi di compromessi tra gli estremi.

Un approccio attraverso gli spazi: dopo aver puntato l'attenzione sui sistemi economici, Galtung tenta di sistematizzare ulteriormente la sua teoria dello sviluppo utilizzando quattro dei sei **spazi** da lui considerati precedentemente (*natura, persona, società, mondo*;

278 GALTUNG J., *Pace con mezzi Pacifici*, Milano, Esperia Edizioni, 1996, p. 332.

egli tiene fuori dalla sua analisi lo *spazio-cultura* e lo *spazio-tempo*). Un problema delle precedenti teorie dello sviluppo è proprio quello di aver considerato maggiormente l'aspetto economico, tralasciando il dinamismo endogeno, e di aver preso come modello le società già “sviluppate”. Tale tipo di teoria è incapace di prevedere squilibri ecologici e di prendere in considerazione molte malattie che affliggono le persone, sia nel *corpo* (malattie cardiovascolari e tumori maligni), sia nella *mente* (disturbi mentali) e nello *spirito* (come il patriarcato, la burocratizzazione, la militarizzazione e altre forme di oppressione verticistica; la mancanza di partecipazione, le diseguaglianze).

Una teoria dello sviluppo deve costituire un approccio alla condizione umana che sia, nello stesso tempo, *olistico* e *dinamico* (ma anche *migliorativo*). Qualsiasi approccio che non abbia queste caratteristiche rischia di essere troppo frammentato e di non considerare tutti gli spazi d'analisi all'interno dei quali va pensato lo sviluppo.

Nella costruzione di un pensiero completo sullo sviluppo non può non essere considerata la dimensione *naturale* o quella della *persona* e delle *società* ma, soprattutto, la dimensione *mondo*. Quest'ultima è la dimensione più spesso esclusa dal pensiero teorico. Effettivamente, considerando questi quattro spazi di interazione, Galtung nota che, in relazione ad ogni spazio, non mancano degli approcci volti a migliorare le condizioni umane. Così, se nello *spazio-natura* troviamo la scuola dell'equilibrio ecologico, nello *spazio-persona* c'è la tradizione medica della salute somatica e mentale, ma anche la tradizione religiosa per lo spirito. Nello *spazio-società* esistono molti programmi di miglioramento della condizione umana, incorporati nelle ideologie e nella cultura. Anche per lo *spazio-mondo* ci sono programmi interessanti incorporati nelle cosmologie sociali delle macro-culture o civiltà.

Se dovessimo ricercare un equilibrio tra i quattro spazi che sia un minimo comune denominatore nel concetto di sviluppo, questo equilibrio avrebbe, per l'autore, certamente a che fare con la *riproduzione autogena*. Come fare a trovare un equilibrio che copra tutti e quattro i “sistemi”? Galtung tenta di partire da uno solo dei sistemi, considerato il più importante, per arrivare a coprire anche gli altri tre spazi e trovare un equilibrio che consenta di definire, in qualche modo, l'obiettivo ultimo di una teoria dello sviluppo. Lo spazio considerato “più importante”, perché copre tutti gli altri, è lo *spazio-natura* (qui l'influenza del filosofo norvegese Arne Naess su Galtung è evidente); per tre motivi:

la natura esiste da molto più tempo degli esseri umani;

-

lo spazio-natura è fondamentale, tutti gli altri dipendono da esso;

-

forse la nostra comprensione della natura è migliore della nostra comprensione di noi stessi.

Partendo dallo *spazio-natura*, l'importanza cade sulla teoria dell'equilibrio ecologico. Esso può essere visto come fondato su due concetti fondamentali: *diversità e simbiosi*.

Se parte della natura ha una sufficiente diversità interna, e se questa diversità è utilizzata dal sistema per la simbiosi con le parti che si relazionano reciprocamente e interagiscono generando nuovi cicli di scambio, allora il risultato sarà qualche tipo di equilibrio sostenibile. Ciò è comprovato dal modo in cui, in natura, un sistema può collassare: la mancanza di diversità è presente nell'agricoltura mono-culturale nella quale c'è bisogno continuo di immissione di diversità per mezzo di fertilizzanti artificiali; la mancanza di simbiosi è tipica nell'*inverno nucleare* dove, a causa dell'offuscamento dell'atmosfera, l'interazione con la cosmo-sfera si riduce impedendo la *fotosintesi* (esempio tipico della simbiosi naturale).

Il corretto funzionamento di *diversità e simbiosi* sarà chiamato *maturità del sistema*.

Gli altri tre spazi (*persona, società, mondo*) che discendono dalla *natura* (in quanto vi sono incorporati) hanno bisogno di un'ulteriore differenziazione interna (*sotto-spazi*). Lo *spazio-persona* va considerato nella tripartizione corpo-mente-spirito; lo *spazio-società* ha tre livelli: micro, meso, macro; lo *spazio-mondo* è costituito da spazi sociali di tutti i tipi che interagiscono reciprocamente.

Un approccio sistemico: le condizioni per un concetto di sviluppo che vada nella direzione di auto-sostentamento e capacità auto-riproduttive sono analizzate da Galtung in uno schema molto complesso che mette in relazione i quattro spazi (*natura, persona, società, mondo*) e i *sotto-spazi* individuati sopra, con alcune categorie gerarchiche reciprocamente collegate come scatole cinesi (*codice, mantenimento, maturità, riproduzione, resilienza, sfruttamento, meta del mantenimento*):

Codice: ognuno dei quattro spazi possiede un codice o programma. Se attraverso la riproduzione, in natura, viene trasmesso il *codice genetico*, questo è valido anche per le persone. Esse, in aggiunta, possiedono un elemento distintivo di differenziazione: la

personalità. Nello *spazio-società*, il codice viene considerato incorporato nella struttura e nella cultura (in forma implicita) e nell'ideologia (in forma esplicita). Nello *spazio-mondo* ciò è ancora più complesso. A questo livello si parla di “cultura profonda” o “macro-cultura” intendendo gli elementi strutturali e culturali condivisi da società o sistemi regionali. Un codice condiviso nello spazio mondo è forse riscontrabile nella “cosmologia”, come espressione più profonda, *personalità*, di una macro-cultura.

Mantenimento: si intendono con questa parola i *bisogni* degli spazi *natura* e *persona* e gli *interessi* degli spazi *società* e *mondo*. I bisogni sono di due tipi, di *sopravvivenza* e di *benessere* (che va oltre, identificandosi anche con la *libertà* intesa come voglia di spazio, mobilità, scelta e *l'identità*, intesa come punto fermo attorno al quale costruire la propria personalità). Nel sistema sociale l'unico legittimo *interesse* è quello di soddisfare i bisogni fondamentali, biologici e non biologici, dei suoi membri. Lo stesso vale nello spazio mondo. Dal momento che tutti questi bisogni e interessi dipendono dallo *spazio-natura*, c'è un limite ai bisogni biologici di tutti gli organismi. E dal momento che i bisogni degli organismi dipendono dagli esseri non viventi, c'è un limite alla misura in cui questi ultimi possono essere distrutti. Noi dipendiamo dall'equilibrio ecologico di un *super-spazio* che comprende tutti e quattro gli spazi. In breve, la preminenza della natura.

Maturità: essa dipende dal livello di diversità e simbiosi. Più alto è il livello di maturità del sistema, più alta è la resilienza, cioè la capacità di riprodursi e resistere alle offese. Parlando di diversità, Galtung individua delle tipologie fisse per ogni spazio: *biotipi* per la natura, *homotipi* per le persone, *sociotipi* per gli spazi *società* e *mondo*. Nello *spazio-natura*, la maturità implica la ricerca di un qualche ciclo di scambio che sia equo: un esempio negativo è la catena alimentare *homocentrica* con la sua gerarchia violenta, un esempio positivo nel sistema religioso è l'*ahimsa* di Gandhi, intesa come forma di nonviolenza estesa a tutti gli umani, in qualche forma, anche a tutti gli esseri viventi. Nello *spazio-persona*, così come in quello *società*, la diversità è data dal reciproco rispetto e dalla tolleranza, ma ciò non basta. La simbiosi è reciproco apprendimento, scambio e beneficio. Un'equa simbiosi è data solo dal beneficio *reciproco* derivante dall'interazione. Quando un sistema raggiunge un buon livello di diversità, allora, tale diversità, attraverso la simbiosi, creerà maggiore diversità, permettendo mantenimento e resilienza. Come non notare, in Galtung, l'attenzione verso la natura di Dolci, elemento fondamentale per la *reciprocità* e per la *simbiosi*?

Anche all'interno dell'essere umano il dialogo interno è necessario. Gandhi era santo e politico allo stesso tempo, scardinando il prototipo del pensiero dicotomico occidentale secondo cui l'anima e il corpo si escludono a vicenda. Le segmentazioni occidentali, nelle inclinazioni di una persona, conducono a una formula schizofrenica, che porta alla soppressione di alcune inclinazioni interne.

Nello *spazio-società* abbiamo due estremi di un *continuum* che individua i gradi della possibile diversità: la cultura politica unica (e il pensiero unico, con l'esistenza di società simili alle altre, con persone simili alle altre) e una versione altamente entropica con differenti tipi di persone e società diversissime tra di loro. Il primo tipo è carente di sviluppo (inteso come complessità e riproducibilità), ma il secondo corrisponde a un sistema altamente variegato e quindi molto sviluppato. All'interno si troverebbero società con attività economiche/politiche molto più complesse di quelle che si trovano nella maggior parte dei paesi “sviluppati” di oggi, attività che combinerebbero, per esempio, un settore più capitalista e uno più socialista, sia a livello locale sia ai macro-livelli dell'organizzazione sociale.

Riproduzione: è basata sulla maturità del sistema. Se c'è maturità c'è riproduzione. Nello *spazio-natura* e *persona*, ciò avviene con la simbiosi tra le diversità umane del genere maschile e femminile. Ciò vale anche per la guarigione delle malattie: gli esseri umani cresciuti nella diversità hanno una più alta capacità di resistenza, data da un più efficiente sistema immunitario. Nella società la logica è la stessa. Stato e mercato possono coesistere creando un sistema più resistente alle crisi dell'uno o dell'altro. Camminare su due gambe è sempre meglio che camminare su una. Anche in politica è così, proprio la democrazia è il risultato non solo del rispetto della diversità (pluralismo) ma della simbiosi, interazione e accordo di tale diversità. Più il mondo è differenziato al suo interno più è capace di resistere ed auto-riprodursi, in ogni campo.

Resilienza: sistemi con alti livelli di maturità hanno una resilienza che li rende capaci di resistere alle offese e quindi in grado di sopravvivere. Galtung individua quattro tipi di offese del mondo attuale: *olocausto* come negazione dei bisogni di sopravvivenza, *olocausto strutturale* o *silenzioso* come negazione dei bisogni di benessere, *olocausto* come negazione dei bisogni di libertà nei “gulag” o campi di concentramento e negazione

dei bisogni di identità nella *morte spirituale* dell'individualismo materialista.

Sfruttamento: qui l'offesa non è più fatta solo a un particolare bisogno, ma alla capacità stessa di riproduzione. La definizione di “sfruttamento” riguarda qualsiasi genere di azione che porti, in uno degli spazi, al punto in cui non si ha più la capacità di riprodursi. Non significa necessariamente morte, ma basta intaccare le proprie capacità endogene di auto-riproduzione. Ad esempio, si può mantenere in vita lo *spazio-natura* attraverso fertilizzanti e pesticidi; lo *spazio-persona* attraverso l'ingegneria biochimica; analogamente lo *spazio-sociale*, come avviene oggi nel Terzo Mondo, con l'aiuto allo sviluppo. Il risultato è che il sistema risulta “ferito”, in quanto scomparirà come sistema autonomo per essere inglobato in un super-sistema, del quale il donatore è una parte, assumendo alcune caratteristiche del donatore. Come sistema autonomo esso è dunque morto. Questa è forse sostenibilità, ma non riproducibilità.

Meta del mantenimento: la meta non è la maturità del sistema, è una condizione. Per la natura la meta è la stabilità ecologica e la maturità è una condizione per questa stabilità. Nello *spazio-persona* la meta può essere il benessere somatico-mentale-sociale ma, ancora una volta, la maturità è una condizione di tale stato. Anche nella *società* e nello *spazio-mondo* la maturità del sistema è una condizione per lo sviluppo.

Per Galtung, la storia ci insegna che quando i governanti hanno trovato la sola, vera, strada corretta e l'hanno messa in pratica con un ordine sociale basato su un solo *socio-tipo*, allora la fine di quella civiltà è in vista. “La soluzione finale diventa la soluzione terminale. La fine della storia. Allo stesso modo, la pace deve essere dinamica”²⁷⁹.

Galtung conclude: lo sviluppo deve coinvolgere tutti i popoli e tutti i paesi, senza escludere nessuno. Il *sistema-mondo* è stato poco considerato nel pensiero teorico, fino a questo momento. Infatti, è del tutto assente il concetto di sviluppo mondiale come armonizzazione di tutti gli sforzi. Nello specifico, ottimi progressi sono stati portati avanti nel campo degli spazi *natura* (con la Conferenza di Stoccolma del '72), *persona* (con l'indice di sviluppo umano dell'UNDP) e *società* (grazie alla Conferenza di Copenhagen del 1995). Il concetto di *sostenibilità* è molto importante e apre la strada al pensiero sulla *riproducibilità*. Ma è

279 GALTUNG J., *Pace con mezzi Pacifici*, Milano, Esperia Edizioni, 1996, p. 354.

meglio un piccolo passo in avanti in tutti gli spazi che un grande passo in avanti in una sola direzione.

Dolci, Galtung: influenze e affinità.

La filosofia di Galtung e il pensiero sullo sviluppo analizzano e criticano la realtà per costruire una nuova teoria, che sia la base di una nuova pratica per lo sviluppo. I tentativi di Gandhi in India e di Dolci in Sicilia, hanno ispirato lo scrittore, dando al suo genio l'occasione di realizzare una teoria completa e complessa sullo sviluppo.

La cosmologia dello scienziato norvegese è stata molto influenzata dal lavoro in Sicilia al quale ha partecipato e da molte delle attività di Danilo Dolci. Dolci “faceva” più che costruire una teoria scientifica; Galtung è uno scrittore, un teorico che, percependo le interconnessioni della realtà percepibili dall'intelletto umano, decide di indagare in profondità la società umana, per cercare di trovare soluzioni alternative alla violenza generalizzata. Egli dà legittimità scientifica agli studi sulla pace, ma il suo pensiero pesca all'interno di esempi concreti di lotta e iniziativa nonviolenta dal basso.

L'orientamento al futuro e la creatività sono due concetti che lo scienziato norvegese riprende dall'amico Dolci. Oltre a questo, sono parecchi gli spunti intellettuali e le affinità tra i due. Sicuramente siamo in presenza di un'influenza reciproca, ma non si può negare che molti dei concetti maturati da Galtung siano stati precedentemente “vissuti” da Dolci.

Se ne individuano alcuni che appaiono abbastanza evidenti.

Centro-periferia e città-territorio: lo sviluppo endogeno.

Come il centro-periferia di Galtung così lo sviluppo di città-territorio in Dolci: una cosa è l'*omile*, ammorbato dai propri rifiuti, luogo dello spreco contrario a valorizzazione, dove i bambini sono violentati da scuole che “atomizzano massificando”²⁸⁰, dove le campagne vengono depredate e la gente ammassata, alla ricerca di soddisfazioni immediate di bisogni materiali creati. Altro è la città-territorio dove si valorizza chi lavora la terra e gli animali,

280 DOLCI D., Nessi tra esperienza etica e politica, Lacaita, Roma, 1993, p. 275.

gli alberi, le erbe, i laghi, i monti. “La città-territorio ove ciascuno cerca leggere gli alberi, i fiori, i semi, i volti della gente più diversa (...); ove ciascuno cerca di imparare a leggere le semine e il volo degli uccelli, a leggere quali terreni invitano a fabbricare e quali a seminare”²⁸¹. Danilo distingue i centri del dominio, creanti masse negli *omili*, dalle città di creature, ognuna attenta a verificarsi e potenziarsi insieme, nella quale gli estranei imparano a riconoscersi e cooperare. Il decentramento è sintomo di una vita sana, in quanto, permette a ciascuno di incidere nel territorio circostante e nella propria comunità, pur sempre relazionandosi ad altri luoghi. La differenza è proprio nella gestione dell'*omile* o della città: il primo è creato dall'esterno, o dall'alto, la seconda esprime forza endogena delle stesse sue vene, dall'intimo dei suoi quartieri, con sempre nuova capacità progettuale e operativa, costruita da chi ama veramente la vita, rispettandone le acque e i venti; la città impara criticamente dal passato, per imparare a rispettare il proprio futuro. Il centro di segreto dominio trasmette e ri-trasmette, ingannando e inoculando, la città impara a comunicare. In Danilo, come in Galtung, è presente una nuova visione della periferia. Il sistema periferico andrebbe reso comunicante con il resto del territorio, relazioni coordinate, che leghino i territori isolati e permettano alla gente di rivivere la campagna dignitosamente.

Quello centro-periferia è tema dominante nel pensiero del norvegese Johan Galtung. Tale relazione è indice della violenza strutturale, sia da un punto di vista dell'imperialismo nel sistema delle relazioni internazionali, sia da un punto di vista dell'organizzazione geografico-territoriale. Relazioni simbiotiche e coordinate tra sistemi sociali, garantirebbero una migliore convivenza (più pacifica) sia tra gli attori del sistema internazionale, che a livello nazionale e regionale (micro, meso e macro).

I due intellettuali condividono la stessa concezione del territorio e dei rapporti tra entità. Rapporti orizzontali e valorizzanti di ciascuna potenzialità interna, che si co-ordinano capillarmente, soprattutto tra territori vicini. Ma non solo.

Dal pensiero dei due studiosi è possibile ricavare una forte caratterizzazione dello sviluppo quale rafforzamento e co-organizzazione delle risorse interne a una società e a un territorio. Per entrambi, la scelta del fattore endogeno ha applicazioni in ogni campo della società. Cominciando da un punto di vista economico, il modello di sviluppo condiviso da Dolci e Galtung ha una preferenza verso l'uso delle risorse materiali ed energetiche di un territorio, la valorizzazione dei prodotti autoctoni per garantire qualità degli alimenti e

281 DOLCI D., Nessi tra esperienza etica e politica, Lacaita, Roma, 1993, p.275.

minori costi di trasporto; da un punto di vista educativo bisognerebbe dare valore alle scuole e all'educazione che insegna la pace e le relazioni cooperative più che competitive; politicamente, le scelte puntano più su un decentramento amministrativo contrario all'organizzazione gerarchizzata e verticistica, inoltre, la politica è vera politica se applica al meglio la partecipazione civica dei cittadini; ognuno co-responsabile della società in cui vive; la gestione dei conflitti sociali deve essere tendente all'ascolto reciproco e alla pratica nonviolenta; la socialità è un elemento di crescita e va portata avanti tramite la creazione di strutture territoriali di tutti i tipi che dialoghino in continuazione con gli organismi politici (sindacati, centri sociali ed educativi, centri studio e di ricerca per lo sviluppo e la pace, centri di specifici problemi come quello di Dolci sulla piena occupazione). Dolci esplicita chiaramente che la forza motrice delle società è la capacità creativa di pianificazione territoriale dal basso; i problemi della socialità e della geografica locale dovrebbero essere l'agenda della politica istituzionale, ed essi andrebbero ricercati, verificati insieme a tutti coloro che sono interessati a farlo.

Si delinea un modello nuovo di sviluppo, che potrebbe essere una vera e propria terza via al binomio dominante capitalismo-socialismo: quella dell'organizzazione sociale pianificata dalla spontanea libertà della gente di decidere il proprio co-esistere, in cui tutti partecipano alla vita della società e con una politica che recepisca le richieste territoriali.

Mentre i fenomeni di massificazione umana sono per gran parte prodotti quasi dall'esterno di questa, nessuna forza dall'esterno può bastare a tenere insieme vive le cellule di un organismo²⁸².

Come dire: in Danilo il *dominio* del *centro* è portatore di malessere, il *potere* della *periferia* è insito in sé stesso.

282 DOLCI D., *Dal trasmettere al comunicare*, Sonda, Alessandria, 1988, p. 54.

“Olos”, dal greco, significa “totalità”; è il concetto filosofico secondo il quale ogni sistema non può essere spiegato soltanto dall'analisi delle sue componenti, ma c'è bisogno di rintracciare la complessità dei nessi tra le parti.

La continua ricerca di spunti e conferme delle loro intuizioni in tutte le branche del sapere contraddistingue l'opera di Galtung e Dolci. Entrambi spaziano, non isolando il sapere tecnico in categorie separate dal resto, ma partendo dagli eventi e dalla realtà, rintracciano i nessi e le similitudini in natura e nel comportamento animale, nel mondo fisico e biologico, nella matematica e nelle scienze umane. Padroneggiando la storia e indagando la psicologia individuale e sociale, i due scienziati condividono la stessa percezione secondo cui, la chiave per scoprire i fenomeni umani, sociali e naturali sia proprio la vicinanza e la relazione tra essi. Le relazioni maturate possono prendere spunto da quelle che, in natura, equilibrano gli ecosistemi. Un sistema in pace è quello che apprende, dalla natura, la relazione tra virus e organismo e lo fa suo, tramite il concepimento del nesso salute/malattia.

Non soltanto nel campo medico i due scienziati confrontano le loro intuizioni. Dolci studia la biologia e il comportamento del virus. Paragona il sistema clientelare-mafioso al cancro che si insinua nelle cellule sane per riprodursi velocemente, inquinando l'organismo. Dialoga con le posizioni del giudice palermitano Giovanni Falcone che, conoscendo la mafia tramite i dettagliati resoconti del pentito Tommaso Buscetta, sostiene che apparato mafioso e società civile non sono sempre separabili, in quanto storicamente e culturalmente hanno convissuto in armonia. Falcone vede nel mafioso un cittadino comune e nel cittadino comune un mafioso potenziale. La cultura mafiosa è presente nell'animo umano, perciò la mafia non deve essere considerata un cancro, un corpo estraneo alla società perché, in qualche modo, si rapporta ad essa, rafforzandosi con essa²⁸³. La posizione di Danilo diverge, pensa che il giudice abbia un punto di vista eccessivamente negativo in quanto non conosce realmente l'intima vitalità dei rapporti della gente di periferia in Sicilia. Danilo conosce migliaia di persone umili, contadini e pescatori, poveri e analfabeti e può riscontrare direttamente che il comportamento mafioso è estraneo alla

283 Cfr. DOLCI D., *Nessi fra esperienza etica e politica*, Roma, Piero Lacaita Editore, 1993.

cultura siciliana. L'arroganza e la prepotenza appartengono solo a pochi, e questi pochi riproducono la legittimità del proprio dominio esattamente come farebbe un virus che appesta le cellule sane. Danilo connette i conflitti sociali alla scienza medica, i rapporti comunicativi alla violenza, la biologia alla sociologia, l'etologia all'antropologia sociale e la pedagogia alla psicologia.

Non pochi sono i paragoni tra regno umano, animale e vegetale, che aiutano a stabilire in che modo i sistemi sociali e i gruppi potrebbero pensare a un cambiamento. L'uomo senza senso dell'orientamento non vive. Uccelli e pesci si orientano per migrazioni di migliaia di chilometri grazie a punti di riferimento ambientali (quali le stelle, o il moto del sole) e a reazioni fisico-chimiche-ecologiche dell'atmosfera, come avvertire il magnetismo. Nei piccioni, nei pesci, nelle api esistono, si informa Dolci, cristalli microscopici di magnetite che interagiscono con il campo magnetico terrestre. Il Californian Institute of Technology di Caltech, sostiene che anche il cervello umano ne presenta tracce che, pare, non essendo state esercitate, si atrofizzano.

Povero rispetto a molti altri animali quanto a sensi, l'uomo sa valorizzare l'esperienza sua e di quella dei suoi predecessori. Una malattia molto diffusa è quella che riguarda disturbi dell'orientamento, della memoria o dello stato di coscienza. La malattia è anche perdita di capacità nell'uomo. Il dominio e la modernità annebbiano il valore del singolo essere umano e del suo connettersi. I suoi studi sulla struttura maieutica coprono differenti campi del sapere. L'educazione e la pedagogia vengono rafforzate dal parallelismo biologico:

I biologi oggi più avanzati precisano: "Gli organismi possono essere considerati in un certo senso artefici della propria evoluzione e di quella dei loro simbiotici. La simbiosi dovrebbe essere considerata una delle principali fonti innovative, se non addirittura la principale".

Anche da questo punto di vista ci occorre vedere la struttura maieutica: come matrice di intime e complesse simbiosi²⁸⁴.

Il metodo del confronto interdisciplinare è riscontrabile in Johan Galtung. Egli concepisce la relazione strutturale tra le discipline, riscontrando nell'olismo delle filosofie orientali l'elemento riconducibile ad ogni significato. L'approccio olistico (i due la pensano

284 DOLCI D., *Nessi tra esperienza etica e politica*, Lacaita, Roma 1993, p. 386.

esattamente allo stesso modo) è il contrario del riduzionismo scientifico occidentale che proviene dalla logica aristotelica. Pensare gli eventi come singoli e non riconnetterli al generale aspetto relazionale tra le cose, è concepire una scienza atomistica e specifica, che non tratta gli accadimenti in maniera strutturale. Il legame tra gli eventi è pur ben visibile in Galtung, dimostrabile col suo approccio epistemologico e con la sua teoria di uno sviluppo verde, ed è alla base della realtà interconnessa e del pensiero strutturalista.

Malattia e approccio biologico.

Come Galtung, Danilo vede la malattia e il virus del dominio come esempio di come non dovrebbero funzionare i rapporti. Entrambi usano spesso il linguaggio concettuale medico, soprattutto nei termini di diagnosi, prognosi e terapia. Galtung, in particolare, li mette in relazione nel suo triangolo per la soluzione dei conflitti. Danilo Dolci ha un'altra intuizione, indagare, da un punto di vista medico e biologico, il funzionamento del virus, in che modo attacca le cellule sane per riprodurre il veleno e dare la morte. La parola *virus* significa proprio *veleno*, che dà la morte. Il male sistemico, letto da Galtung nella chiave della violenza strutturale, insita nelle relazioni sistemiche della struttura sociale, ha in Dolci altri nomi e valenze. Egli vede un sistema sano, che possa auto-sostentarsi e insieme mantenere dei sani rapporti reciproci di simbiosi con altri sistemi, come un organismo. La parola organismo è usata spesso in quanto, per Dolci, sta a significare un insieme di relazioni in un essere vivente che sia sano e in grado di crescere e svilupparsi secondo le sue potenzialità. In natura, esiste una speciale relazione che permette a due diversi organismi di aiutarsi reciprocamente, traendo giovamento l'uno dall'altro. Tale rapporto si chiama *simbiosi*. Gli organismi in simbiosi, non solo non si fanno del male a vicenda e convivono ma, ancor di più, le loro esistenze sono interrelate e dipendono reciprocamente l'una dall'altra. Allargando la visuale all'ambito biologico, esiste un rapporto simbiotico in natura che è l'esempio, per Danilo, di come dovrebbero funzionare i rapporti anche tra gli esseri umani e tra gruppi di esseri umani: è quello tra l'ape e il fiore. Il fiore ha bisogno di essere inseminato dal polline di altri fiori, portato dalle api che, a loro volta, hanno necessità di nutrirsi con il polline dei fiori. Il rapporto tra ape e fiore è l'esempio della vita e dello scambio reciproco in natura. Ogni rapporto, ogni relazione dovrebbe assumere

questa connotazione. La simbiosi è il prototipo del rapporto sano e reciproco che aiuta e comunica la vita. Organismo è quindi un insieme (di uomini, di cellule, di sistemi) che, in quanto tale, è sano e garantisce la coesione e la vita tra gli elementi che mantiene. Sia per Danilo Dolci che per Johan Galtung il rapporto simbiotico dovrebbe esistere anche nei sistemi sociali. Sia a livello dei gruppi che delle nazioni, una simbiosi non può che essere un validissimo elemento valorizzatore di rapporti pacifici e sostenibili. Per Galtung, ad esempio, una delle possibili spiegazioni della convivenza pacifica tra le nazioni Nord-europee è proprio tale rapporto simbiotico e reciproco, consolidatosi nel tempo.

Il pensiero sullo sviluppo e la maieutica reciproca, come metodo educativo e d'analisi, rispondono esattamente a questa intuizione di Danilo Dolci sui rapporti simbiotici. Un organismo malato non è più un organismo, possiede qualcosa al suo interno che riproduce la morte, un virus che ne annienta le capacità di riprodurre la vita. Dolci concepisce la struttura come organismo sano e costruttivo, da *co-struere* che esprime il costruire insieme. Non è quindi d'accordo con l'espressione utilizzata da Galtung di “violenza strutturale”, da un punto di vista letterale, in quanto concepirsi struttura è immaginare un insieme simbiotico e vitale di relazioni sane.

Né esiste una struttura negativa, una struttura malvagia. Il colonialismo non è una struttura ma un'istituzione essenzialmente parassita, virale. Il virus non costruisce, ma ammorba, distrugge, uccide, né il cancro struttura: uccide²⁸⁵.

Allo stesso tempo, Danilo concepisce ogni visione del futuro come necessariamente da progettare insieme: co-costruire, co-operare; ogni azione, che veda nel miglioramento di una qualsiasi situazione esistente il suo fine ultimo, è un'azione che deve essere costruita e verificata da più attori, parti, organismi. Quando egli si interroga su quale sia il migliore sviluppo sociale, non può fare a meno di interagire con i saperi naturali e biologici che ha a lungo approfondito. Da qui nasce il nesso e la relazione del comunicare come legge della vita. Ogni organismo deve crescere e svilupparsi, come può farlo se non simbioticamente? Ogni cosa in natura è legata a qualcos'altro, la comunicazione e la simbiosi, i rapporti reciproci sono più diffusi di quanto si possa immaginare. Nei suoi laboratori maieutici, Danilo viene interrogato dai suoi allievi sul funzionamento del “picciòlo” della mela. La spiegazione di quel piccolo pezzo di fibra legnosa non può essere soltanto di sostegno

285 DOLCI D., *Nessi tra esperienza etica e politica*, Lacaita, Roma, 1993, p. 171.

della mela all'albero e di passaggio (trasmissione unilaterale) dell'acqua e delle sostanze nutritive alla mela dall'albero, pensa Danilo, e comincia a esplorare. Cavalli Sforza, grande scienziato e amico di Dolci, risponde al suo profondo interrogativo: il “picciòlo” è l'elemento comunicativo tra l'albero e la mela. Tramite esso è possibile uno scambio reciproco tra frutto e albero. Non c'è solo trasmissione nei rapporti, ma la reciprocità e la comunicazione è alla base della vita e delle relazioni vitali e sane. La maieutica risponde a tale filosofia, la simbiosi, la nonviolenza, sono tutte manifestazioni dello stesso tipo di “sviluppo” quello in cui Danilo crede e che tenta di mettere in pratica nella Sicilia occidentale.

Approfondire, estendere il concetto di malattia – e di salute – al rapporto, ai nostri rapporti, può forse aiutarci a sortire dal fatalismo confuso in cui ancora siamo immersi²⁸⁶.

Potere/dominio, trasmissione/comunicazione e le categorie della violenza.

Dalle famiglie ai sistemi scolastici agli imperi, anche se inconscia, un'espressione sottile del dominio: dare aiuto assistendo, ma non per favorire autonomia²⁸⁷.

Johan Galtung è l'inventore di uno specifico modo di interpretare la violenza. Egli ha delineato per primo il termine “violenza strutturale” per definire la situazione in cui si trovano alcuni gruppi sociali condannati alla miseria dell'oppressione o dello sfruttamento. Quando c'è questo tipo di violenza e l'attore responsabile non è individuabile, si è di fronte a delle strutture (politiche, economiche e sociali) che permettono uno squilibrio di potere elevato. In questo caso il conflitto è del tutto squilibrato a favore dei gruppi dominanti e inoltre, chi risulta svantaggiato non ha nemmeno la possibilità di individuare un attore/avversario preciso al quale fare riferimento. La violenza strutturale è spesso portatrice di un'inconsapevolezza di chi la subisce. Solo un'azione in grado di creare capacità nel gruppo sociale può sperare di modificare tale situazione (*empowerment*). L'azione educativa (come la maieutica dolciana) deve portare a organizzazione delle potenzialità implicite dei più deboli e renderli abili a pianificare cambiamenti.

286 DOLCI D., Dal trasmettere al comunicare, Sonda, Alessandria, 1988, p. 56.

287 DOLCI D., Dal trasmettere al comunicare, Sonda, Alessandria, 1988, p. 63.

Accanto a una violenza determinata dalle strutture, in cui è organizzato il sistema sociale (quindi anche e soprattutto dal punto di vista della legislazione vigente), Galtung evidenzia un concetto fondamentale: la violenza culturale. Essa discende da tutto ciò che produca cultura in una società e che, quindi, tende a mantenere il sistema di potere vigente. La violenza culturale giustifica la violenza strutturale, la maschera in ordine costituito, in cui gruppi di potere, difficilmente individuabili, tengono sotto scacco ampi settori dello stesso sistema sociale o di altri sistemi sociali esterni. Tale tipo di violenza nasce soprattutto con i processi di industrializzazione e con la creazione di grandi città e di cultura di massa.

Come non vedere l'esatta coincidenza tra il pensiero dei due amici-intellettuali? La violenza culturale discende da strutture istituzionalizzate di dominio. Il *dominio* secondo Dolci è esattamente questo, l'insieme dei rapporti di forza sbagliati e la trasmissione massificante che permette l'incoscienza dei gruppi sociali più deboli. Svelare il virus del dominio è difficilissimo, secondo Danilo Dolci. Anche il virus è invisibile a occhio nudo e sa ricostituirsi e trasformarsi sempre. L'unico modo per combatterlo è identificarlo, isolarlo e mantenere in salute le cellule sane con un regime adeguato. Ecco che si intravede l'idea di "pace positiva" di Galtung che proviene probabilmente, anche, dalla visione dolciana di prevenzione, di difesa dell'organismo sociale e individuale grazie a pratiche di autocoscienza e valorizzazione personale e delle relazioni d'insieme tra creature.

La massificazione creata dalla cultura violenta del dominio, dalla violenza insieme strutturale e culturale, è sempre prodotta da qualcosa di esterno, di superiore. Allo stesso tempo, ribadisce più volte Danilo, nessuna forza dall'esterno può bastare a tenere insieme vive le cellule di un organismo. La vita proviene sempre dall'interno degli elementi (siano cellule, individui, gruppi di persone, società, ecosistemi). Tale prospettiva apre a due considerazioni: lo sviluppo, come dice Galtung, è essenzialmente autosviluppo; l'autosviluppo, come sostiene Dolci, deve simbioticamente relazionare le parti al tutto. Per ricercare uno sviluppo organico bisogna, dunque, far comunicare le parti di un sistema in maniera costruttiva e nonviolenta.

Il termine *simbiosi* è, per entrambi, l'espressione più vicina a descrivere ciò che vorrebbero come prospettiva di sviluppo per la società-mondo.

Il virus del dominio nel sistema-organismo malato, corrisponde così all'insieme di violenza strutturale e culturale. Non è un caso che Danilo insistesse tanto su due binomi da chiarire per svelare l'inganno terminologico e culturale: quello della differenza tra *potere* e *dominio* e tra *trasmettere* e *comunicare*; se il *dominio* corrisponde chiaramente alla *violenza*

strutturale, la *trasmissione* è esattamente quanto Galtung sosteneva per *violenza culturale*. I due aspetti, come i due amici compresero, non possono essere separati per tendere verso un futuro di pace.

L'approccio trasformativo ai conflitti: maieutica, trascendenza e nuove relazioni.

Galtung è considerato il padre fondatore delle scienze per la pace in quanto, prima di lui, non esistevano dei centri di ricerca che indagassero scientificamente le condizioni per la pace²⁸⁸. Il *Peace Research Institute* di Oslo fu il primo centro di ricerca della pace in Europa. Per lo studioso norvegese, studiare la pace è insieme studio delle gestione nonviolenta dei conflitti (a tutti i livelli: micro, meso, macro, mega), studio dello sviluppo, studio delle condizioni della pace e delle macro-culture o civiltà portatrici (o meno) di elementi culturali più o meno violenti. Uno dei campi di specializzazione dell'opera di Galtung è l'analisi dei conflitti. Egli ha creato uno specifico metodo di mediazione dei conflitti che si basa sulla possibilità di trascendere la realtà e andare oltre la situazione conflittuale vigente tra le parti belligeranti. Il metodo *Transcend*²⁸⁹ può essere considerato la punta di diamante di una “cosmologia” proveniente dagli studi del pensatore applicata alla pace e al conflitto. Nella pratica, tale metodo parte dalla considerazione che bisogna, intanto, andare oltre il dualismo del pensiero che blocca la creatività delle parti in conflitto, per ricercare insieme soluzioni nuove e non pensate, che potrebbero andar bene a entrambe le parti. Nel metodo *Transcend*, il compromesso tra le parti non è una buona soluzione (o per lo meno esiste di meglio), in quanto risulta da una rinuncia parziale di ognuna delle parti ai propri obiettivi, che può risultare non sostenibile nel tempo. La mente del mediatore deve essere dinamica e propositiva, indagare a fondo gli obiettivi reali delle parti, dialogare con loro (separatamente e, solo successivamente, insieme) per separare gli obiettivi legittimi da quelli illegittimi, che non possono essere soddisfatti in quanto violenti. Il metodo è insieme innovativo, in quanto propone l'instaurazione di una nuova realtà all'interno del conflitto, e complesso, in quanto indaga a fondo le caratteristiche conflittuali da molteplici punti di vista. Base della situazione conflittuale è il triangolo di

288 Cfr. GALTUNG J., *Launching Peace Studies: The First PRIO Years. Strategies Findings Implications*, Transcend University Press, 2010.

289 Cfr. GALTUNG J., *Affrontare il conflitto, Trascendere e Trasformare*, Pisa, Plus 2008.

Galtung, ai cui vertici sono poste le tre condizioni del conflitto sulle quali bisogna lavorare e che sono complementari: *comportamento*, *atteggiamento*, *contraddizione*. Lavorare solo su due, tralasciando la terza, implicherebbe la non soluzione del conflitto. Esiste, sulla base del triangolo del conflitto, anche una trasposizione positiva che lo studioso chiama: *il triangolo della trascendenza*. Esso è composto dai tre vertici: *nonviolenza-empatia-creatività*. La *nonviolenza* è alla base del lavoro sui *comportamenti* in quanto agisce sul fattore visibile (la punta dell'iceberg del conflitto), *l'empatia* è la ricetta per comprendere l'altro e mettersi nei suoi panni, e quindi lavorare sull'*atteggiamento*, infine la *creatività*. La *creatività* è l'elemento fondamentale per la trascendenza, in quanto aiuta le parti ad andare oltre la loro situazione, serve per modificare la realtà cercando nuove soluzioni prima nemmeno immaginate. Essa lavora sull'elemento cardine, la *contraddizione* di base, l'incompatibilità, che può essere considerato come il nodo da sciogliere per risolvere il conflitto.

Un primo momento importante nella mediazione è far comprendere alle parti che esistono almeno cinque soluzioni possibili ad ogni tipo di conflitto (secondo il tipico piano di assi cartesiani elaborato da Galtung). Questo fa sì, intanto, che le parti si sforzino nella ricerca di soluzioni creative andando oltre il binomio *io vinco-tu perdi*, oppure la trappola mentale della soluzione di compromesso. Si delineano, così, già tre differenti soluzioni nella mente dei contendenti. Le altre due soluzioni sono la trascendenza negativa e quella positiva.

Il metodo *Transcend* ha la chiave per la soluzione dei conflitti nel dialogo e nel ruolo del mediatore che aiuta le parti a comunicare. Il dialogo tra le parti mira a rinnovare e rivedere la relazione; proprio la nuova relazione e la voglia di trovare una nuova soluzione danno occasione alle persone di pensare in maniera nuova e creare un'altra realtà. Galtung chiama la nuova realtà “trascendenza positiva” quando entrambi gli obiettivi delle parti sono pienamente soddisfatti (“trascendenza negativa”, al contrario, quando nessuno degli obiettivi delle parti è raggiunto).

Così, in sintesi, possiamo sostenere che alla base del famoso metodo di trascendenza dei conflitti di Galtung, c'è la creatività nell'immaginare nuove forme di relazione che siano in grado di oltrepassare l'iniziale dilemma mentale dell'incompatibilità tra le parti e agire, insieme con la nonviolenza e l'empatia, anche sugli atteggiamenti e sui comportamenti reciproci. Seguendo queste regole il conflitto può essere trasceso in una maniera sostenibile nel tempo, creativa e nonviolenta.

Nella maieutica reciproca di Danilo Dolci, elemento base è la comunicazione, ma la novità

maggiore è il come si comunica. La maieutica è essenzialmente democratica, partecipativa e paritaria. Tende ad instaurare nuove relazioni tra le persone in quanto, escludendo i rapporti gerarchici, favorisce l'espressione spontanea dei singoli individui. Ciò fa sì che ognuno, essenzialmente libero di esprimersi ed empaticamente posto all'ascolto dell'altro, possa sviluppare il proprio potenziale creativo, senza paura, essendo incoraggiato dalle dinamiche del gruppo maieutico. Un'intelligenza libera di esprimersi, messa liberamente in relazione empatica con altre intelligenze libere di esprimersi e legate da un profondo ascolto, crea una forza assolutamente nuova. Il rapporto tra i singoli non è l'insieme dei singoli, ma una capacità potenzialmente superiore, una sorta di *intelligenza collettiva* che permette una creatività collettiva che si sviluppa esponenzialmente.

La creatività è naturale in un gruppo maieutico, in quanto, ascoltando profondamente il flusso di pensiero che attraversa la propria mente, stimolato dalle riflessioni altrui, provoca in ognuno altre idee, altre soluzioni come risultato di un'interazione collettiva.

Le nuove relazioni che nascono con l'arte della maieutica provocano nuove idee. Le nuove idee sono lo strumento per modificare la realtà esistente, o per lo meno, per “vederne” una nuova.

In questo, l'arte della *Trascendenza* e l'arte della *Maieutica Reciproca*, sono davvero molto simili. Galtung è stato sicuramente ispirato dai laboratori maieutici di autoanalisi popolare svolti con Danilo, nel suo periodo di permanenza in Sicilia.

Come nel triangolo della trasformazione, gli elementi alla base della rivoluzione percettiva sono: empatia, nonviolenza, creatività²⁹⁰. La maieutica è l'arte per comprendere la complessità del reale, farlo proprio e decidere di agire modificandolo. Maieutica e Trascendenza sono strettamente relazionate. Gli ingredienti delle ricette di Galtung e Dolci sono simili; essi sviluppano due metodi generali, con i quali riescono a leggere e ad agire sulla realtà, che sono complementari e si rafforzano a vicenda.

La creatività è la base per superare la violenza nei conflitti ma non solo. Essa aiuta a ricercare nuove prospettive di sviluppo e organizzazione in una società. Non è un caso che Dolci deciderà, nel 1988, di cambiare il “Centro studi e iniziative per la piena occupazione” in “Centro per lo sviluppo creativo”²⁹¹.

290 Cfr. GALTUNG J., *La trasformazione dei conflitti con mezzi pacifici*, UNDP, Centro Studi Sereno Regis, Torino, 2006.

291 Tale cambiamento è molto indicativo, cfr. Intervista a Raffaello Saffioti, capitolo 12 “Nuove prospettive per lo

È evidente che moltissimi degli spunti teorici di Johan Galtung provengano dal dialogo e dall'amicizia con Dolci. La sua permanenza in Sicilia lo ha certamente ispirato nel pensiero riguardo all'approccio medico, alla distinzione tra violenza diretta e culturale, ai nessi tra conflitto e sviluppo, alle alternative tra i modelli di sviluppo (nell'idealtipo verde), ed infine nella distinzione tra pace negativa e pace positiva.

Il Dolci pratico e suscitatore di conflitti e il Galtung teorico nella ricerca scientifica alla soluzione dei problemi, riescono a compenetrarsi vicendevolmente arricchendosi di nuovi spunti ad ogni incontro.

sviluppo creativo”. Saffioti, studioso e amico di Danilo Dolci, sta attualmente indagando l'importanza del termine “creatività” in Dolci e i motivi che lo hanno spinto ad effettuare tale modifica al nome del Centro.

XI

Azione rivoluzione nonviolenta e pianificazione organica

*La nuova intuizione morale identifica ingiustizia e violenza: l'impedire, direttamente o indirettamente, lo sviluppo delle persone, dei gruppi delle collettività. In quanto il mondo per gran parte è inaccettabile, la nuova morale, necessaria agli uomini se vogliono sopravvivere, identifica la giustizia col cambiamento sociale e, dove l'ingiustizia è più grave, con la rivoluzione nonviolenta: cioè con un cambiamento che al contempo sia strutturale, profondo, rapido, educativo, per ciascuno, per cui ciascuno possa assumersi responsabilità ed effettivo potere. Identifica la giustizia con una nuova pianificazione operata creativamente da ciascuno, individuo e gruppo, che sia l'effettivo superamento degli attuali tentativi di "razionalizzazione del sistema". Identifica la giustizia con il fare esplodere, dove necessario, le inaccettabili contraddizioni.*²⁹²

L'agire per una rivoluzione nonviolenta è il vero tema conduttore di tutta l'opera di Danilo Dolci. È Aldo Capitini che lo introduce all'argomento e Danilo sa mettersi in contatto con i maggiori esperti e studiosi del settore per confrontare continuamente il suo lavoro con la teoria e la pratica della nonviolenza di altre esperienze mondiali.

L'azione nonviolenta gli dà un metodo preciso, essa risponde ad un pensiero e ad una filosofia più antica che nasce con Gandhi come lotta attiva, ma che è già precedentemente attuata nei villaggi cristiani di Tolstoj e vede nella resistenza passiva, attuata in Inghilterra dalle suffragette, un germe di metodo di rivendicazione. Fino alla nascita del *Satyagraha* di Gandhi²⁹³, il metodo della nonviolenza consisteva esclusivamente nel resistere passivamente ai torti e alle ingiustizie. Con Tolstoj si fa pratica dissociativa-religiosa, ma è con Gandhi che essa prende forma sia teorica, sia come metodo di azione pratica che mira

²⁹² DOLCI D., *Inventare il futuro*, Laterza, Bari, 1968, p. 203.

²⁹³ Il Satyagraha come lotta nonviolenta attiva nasce in Sud Africa nel 1908 con gli indiani che resistono all'oppressione e al razzismo inglese, cfr. GANDHI M. K., *Una guerra senza violenza*, Pisa, Centro Gandhi, 2005.

a coinvolgere l'avversario e convertirlo, permettendogli di vedere l'ingiustizia. Gandhi è suscitatore di conflitti e insieme “capacitatore”, egli aiuta l'organizzazione e la presa di coscienza per poter, tramite la nonviolenza dissociativa, mostrare all'avversario le capacità degli oppressi e, infine, cercarne il consenso grazie alle tecniche associative della nonviolenza.

Danilo Dolci e la War Resisters' International

Danilo si interroga e si confronta di continuo sulla tematica della nonviolenza. Nel 1966 partecipa alla Conferenza triennale della *War Resisters' International*²⁹⁴ a Roma²⁹⁵. Nell'occasione egli scrive una breve riflessione su *Politica, cambiamento sociale e nonviolenza*. Spiega, per contribuire a chiarire il rapporto tra questi tre elementi, come bisogna verificare i termini di tale rapporto. Danilo confronta il termine politica in un vocabolario di 50 anni prima e scopre che la definizione è “scienza e arte di ben governare lo Stato – accortezza – uso astuto di finzioni per avvantaggiarsi”²⁹⁶. Dolci specifica come non si possa, invece, non intendere la politica come complesso di azioni grazie alle quali le persone, i popoli, determinano la direzione della propria vita; la politica deve divenire strumento personale e collettivo per muovere lo sviluppo sociale e, quindi, divenire da arte di governo per pochi (di saper comandare), a complesso strumento per individuare le scelte più esatte. Essa deve essere strumento di conoscenza, occasione fondamentale per ciascuno – individuo e popolo – di sviluppare, con l'esercizio della propria responsabilità, la propria personalità²⁹⁷. Danilo riscontra la necessità, quindi, che la vecchia politica di forza, di potenza si trasformi in strumento educativo e conoscitivo. Per questo mostra ai presenti il risultato di un lavoro di un gruppo maieutico e presentato nel libro *Inventare il futuro*²⁹⁸:

294 Cfr. *La critica di Aldo Capitini* in capitolo 12, *Nuove prospettive per lo sviluppo creativo*, e CATARCI M., *Il pensiero disarmato*, Torino, Gruppo Abele, 2007, pp. 224-225.

295 Cfr. in Fonti dirette, DOLCI D., *Politica, cambiamento sociale e nonviolenza*, Conferenza triennale di WAR RESISTANCE INTERNATIONAL, Roma, 10/04/1966.

296 DOLCI D., *Politica, cambiamento sociale e nonviolenza*, Conferenza triennale di WAR RESISTANCE INTERNATIONAL, Roma, 10/04/1966, p. 1.

297 Cfr. DOLCI D., *Politica, cambiamento sociale e nonviolenza*, Conferenza triennale di WAR RESISTANCE INTERNATIONAL, Roma, 10/04/1966.

298 Cfr. DOLCI D., *Inventare il futuro*, Laterza, Bari, 1968.

Il vecchio politico	Il nuovo politico
Comanda imponendosi	Dirige trasfondendosi e concrescendo
Accentratore	Suscitatore di personalità e di gruppi coordinati
Segreto, amico del buio	Comunicante, amico della luce
Retorico	Semplice, essenziale
Corruttore	Educatore
Violento	Nonviolento
Vendicativo	Generoso, sa mirare al futuro delle persone
Tende a schierarsi con chi vincerà	Tende a prendere la parte degli ultimi, di chi è tenuto più sotto
Cambia direzione a seconda della opportunità più o meno immediata	Cerca di interpretare la realtà per superarla; assume la propria direzione su base di coscienza e verificando attraverso il suo gruppo e altri possibili gruppi
Interviene soprattutto con sanzioni negative che determinano negli altri ripetizione, blocco, non sviluppo	Interviene cercando di identificarsi, attivizzando a nuova ricerca
Usa accorgimenti e strumenti tecnici per imporsi sugli altri	Usa accorgimenti e strumenti tecnici per meglio valorizzare sé e gli altri
Esperto in doppi giochi e intrighi; semmai. È leale al proprio gruppo chiuso	Sincero, tende ad una lealtà concretamente aperta a tutti
Ha, affinate e adattate al luogo e al tempo, le qualità dell'uomo di guerra	Ha soprattutto le qualità del costruttore

Per una definizione di pace

Il Seminario *azione rivoluzione nonviolenta e pianificazione organica* segue quello sulla città-territorio nella primavera del 1969.

Come già anticipato nel capitolo precedente²⁹⁹, il seminario è introdotto dal contributo del lussemburghese Pierre Debbaut, “Per una definizione di pace”, che invita gli ospiti a ragionare insieme sul concetto di pace. Per Debbaut, la pace non può essere un elemento passivo come la negazione della violenza. In una società dinamica, la pace deve trovare il suo equilibrio dinamico, deve cercare di contrastare con forza la violenza in tutti i suoi aspetti, tramite mezzi nuovi e nonviolenti. Debbaut cita il papa secondo cui “ lo sviluppo è

²⁹⁹ Vedi precedente capitolo 10 “Seminario per lo sviluppo organico: la Città-Territorio”.

il nuovo nome della pace”³⁰⁰, ma egli rifiuta tale credenza in quanto lo sviluppo diviene esclusivamente accesso alla società dei consumi; è scegliere un tipo di vita europeo. La stampa parla di Terzo mondo e di paesi “in via di sviluppo”, ma nessuna informazione arriva dalle popolazioni autoctone³⁰¹. Debbaut è critico con la concezione secondo cui la pace si troverebbe nell'imposizione di un metodo di vita di un gruppo ad un altro gruppo; svela che gli europei sentono di possedere le chiavi per la felicità di tutti. Costruire la pace significa sviluppare un nuovo rapporto fra gli uomini e fra i gruppi, che non siano basati sulla dominazione, ma sulla collaborazione e realizzazione di ciascuno secondo la propria strada.

In questo senso bisogna, per prima cosa, liberare i poveri e gli oppressi dalla paura di agire e i ricchi dalla paura di non possedere più che quello che hanno. Tale paura polarizza i rapporti e impedisce di incontrarsi e comprendersi amando.

La società di consumo riduce l'Essere all'Avere e convince i più che la ricchezza stia nel benessere materiale. È necessario, quindi, liberare colui che possiede dal suo avere, dalla sua sufficienza e dalla sua fame di potere e liberare chi non possiede dal suo isolamento e dalla sua rassegnazione.

La definizione di pace è allora quella di “uno stato in cui tutti gli uomini partecipano alla scoperta e alla creazione di condizioni di vita migliori, nel rispetto reciproco, collaborazione e diversità”.³⁰²

Debbaut parla anche della “nonviolenza”. Spiega come il termine causi malintesi per la sua accezione negativa. In realtà la nonviolenza è lotta e resistenza attiva, continua, dinamica, contro il male e la violenza. La violenza è ovunque nella società, bisogna scoprirla e ridurla il più possibile: essa è certamente presente nelle guerre, ma anche nello sfruttamento economico, nell'organizzazione iper-gerarchizzata della società, nella società del consumo che per mezzo dell'azione pubblicitaria falsa i valori e i bisogni della gente.

Debbaut, citando il “sermone della montagna” del Vangelo, spiega che occorre ritrovare l'insegnamento di Cristo in quanto egli davvero si oppone radicalmente alla violenza. Già in Cristo mezzi e fini sono eguali, eliminare la violenza per mezzo della violenza è

300 Cit. in “Per una definizione di pace”, appunti di DEBBAUT P., in DOLCI D., *Atti del convegno sullo sviluppo: la città-territorio*; Palermo-Trappeto-Partinico, 1969,.

301 Cfr. DOLCI D., *Atti del convegno sullo sviluppo: la città-territorio*; Palermo-Trappeto-Partinico, 1969, intervento di Pierre Debbaut.

302 Cit. in “Per una definizione di pace”, appunti di DEBBAUT P., in DOLCI D., *Atti del convegno sullo sviluppo: la città-territorio*; Palermo-Trappeto-Partinico, 1969,.

sbagliato (vedi il bombardamento della città di Dresda per combattere il nazismo). C'è da lavorare ed esprimersi, scrivere, incontrarsi, per opporsi in maniera radicale, con mezzi nonviolenti, alla violenza della società.

Infine, Debbaud, spiega che se il primo passo è liberare gli uomini dalla paura, il secondo è “coscientizzare”. Le azioni si ricongiungono, in quanto una migliore comprensione degli uomini dei problemi aiuta a prendere distanza circa le attitudini tradizionali e consente di contestarle e modificarle.

Chi vive nei paesi ricchi non può migliorare la situazione dei paesi poveri; né chi vive nei paesi poveri potrà veramente migliorare la propria condizione se i ricchi non modificano il proprio stile di vita. Bisogna che cominciamo a rifiutare di collaborare all'ingiustizia, spingere i responsabili politici a cambiare atteggiamento, obbligare le autorità morali a rompere con le strutture ingiuste e liberare ogni uomo dal “rincretinimento”³⁰³ della stampa e della pubblicità. “Da voi, che vivete in regioni meno favorevoli, dovete unire gli uomini, mostrare loro che qualcosa può cambiare e troverete certamente, qui, da Danilo, delle importanti ispirazioni”.³⁰⁴

La società cooperativa come strumento d'azione

Il seminario prosegue con l'intervento del pacifista Eric Descoeudres su “La società cooperativa come strumento d'azione rivoluzionaria nonviolenta: sue possibilità, suoi limiti”. Nel precedente capitolo era già stato brevemente riassunto l'intervento circa le potenzialità del lavoro cooperativo e di gruppo per la creazione di una società nonviolenta.

Egli è un giornalista e accenna alla difficoltà dell'argomento da trattare.

Descoeudreas contestualizza l'importanza della società cooperativa sulla base dei problemi da affrontare. Esistono due facce nel mondo: quella brillante e quella oscura. Quella brillante ricerca, ad esempio, nella medicina moderna la cura ai mali più gravi, fa diminuire la mortalità infantile, ridà la vista ai ciechi. Anche la tecnica fa parte di questa faccia brillante: l'uomo è riuscito ad andare sulla luna e ha fatto scoperte mai pensate.

303 DEBBAUT P., “Per una definizione di pace”, in DOLCI D., *Atti del convegno sullo sviluppo: la città-territorio*; Palermo-Trappeto-Partinico, 1969.

304 Cit. in “Per una definizione di pace”, appunti di DEBBAUT P., in DOLCI D., *Atti del convegno sullo sviluppo: la città-territorio*; Palermo-Trappeto-Partinico, 1969.

Esiste anche la faccia oscura che sta nella possibilità di una distruzione atomica per colpa dell'uomo stesso, nella esplosione demografica, nel dominio sulla natura inquinata irrimediabilmente dall'attività umana, nella miseria del terzo mondo, sfruttato dai paesi ricchi e industrializzati. "Uno degli aspetti più inquietanti di questo mondo è lo scarto sempre maggiore che si manifesta tra le scienze esatte e la tecnica, da una parte, e le scienze morali dall'altra parte. Il potere materiale degli uomini si accresce senza che si sviluppino, parallelamente, le facoltà del cuore, della coscienza e dello spirito, di cui essi avrebbero bisogno per fare di questo potere un uso giudizioso"³⁰⁵.

La sintesi delle facce, quella buona e quella cattiva, dice che questo mondo ha preso una direzione che non può che sboccare, presto o tardi, in un vicolo cieco. È proprio la mancanza d'armonia, il disequilibrio, che caratterizza il mondo nella specializzazione dei saperi. La tecnica così veloce ha dimenticato di collegarsi alla morale. Gli uomini sono spinti così tanto nella specializzazione dei loro saperi che non conoscono altro che la loro materia di studio. Per il giornalista, ciò è molto grave perché non consente alle scienze di riferirsi all'etica e alle persone non dà la possibilità di agire secondo coscienza, in quanto alle volte non comprendono le conseguenze delle loro azioni.

Descoeudres continua, riflettendo sullo squilibrio tra paesi ricchi e paesi poveri e accenna all'ovvia correlazione di questi due stati di cose. Soltanto riducendo la ricchezza del Nord, si può migliorare la condizione del Sud.

Soltanto una presa di coscienza potrebbe avviare l'inversione della tendenza attuale. Creare un mondo nuovo significa anche modificare le strutture economiche, a prescindere da quale modello di sviluppo (capitalista o comunista) si stia parlando. Bisogna rimettere al centro l'individuo e valorizzarne la personalità. Esistono dei problemi comuni ad ogni organizzazione sociale vivente che si trovano al di là del capitalismo o del marxismo: essi concernono l'essere umano tutto intero e non solo nella sua funzione economica di produttore e consumatore. Il mondo nuovo è rinnovato, con lo spirito cooperativo, nelle sue basi morali, oltre che nelle strutture politiche, economiche e sociali.

Dopo aver introdotto cosa sia secondo la legge un'impresa cooperativa e come possa strutturarsi per operare, Descoeudres sottolinea come la società cooperativa garantisca una chiave di lettura fondamentale nel contesto economico in cui si cimenta. La sua organizzazione interna rispecchia perfettamente la democrazia della scelta e del voto di

305 Cit. in DESCOEUDRES E., appunti su *La società cooperativa come strumento d'azione rivoluzionaria nonviolenta: sue possibilità, suoi limiti*, in DOLCI D., *Atti del convegno sullo sviluppo: la città-territorio*; Palermo-Trappeto-Partinico, 1969.

tutti, condividendo sia i rischi che i vantaggi dell'attività economica. È un'impresa democratica che agisce sul un territorio e permette agli associati di incidere in una realtà in maniera partecipata e responsabile. Sotto il profilo economico, le relazioni in una cooperativa garantiscono, perciò, il metodo democratico ed equo.

Lo spirito della cooperativa valorizza, quindi, l'aiuto reciproco cooperativo come azione grazie alla quale un insieme di persone si unisce per raggiungere un obiettivo, nell'interesse di ciascuno e di tutti. Non bisogna, però, dimenticare, oltre all'organizzazione interna, quelli che sono gli scopi di una società cooperativa. La libertà e la solidarietà vanno a braccetto, in quanto non esiste cooperazione sotto costrizione. Essa è sempre volontaria, liberamente consentita, in dignità di diritti tra i partecipanti. Scopo della cooperazione è servire l'essere umano e la comunità, insieme; i due interessi vengono a coincidere in quanto non può esistere il bene per la comunità senza la primaria attenzione nei confronti di ciascuno. Ecco che l'individuo per perseguire il suo personale interesse è spinto a collaborare e vedere l'interesse comune, immedesimarsi in esso. Lo spirito della cooperazione è volere anche per gli altri ciò che vorremmo per noi.

Per l'autore “Volere per gli altri ciò che si desidera per sé stessi (..), significa che la cooperazione ci impegna alla ricerca dell'altro, alla ricerca di tutti gli altri, alla scoperta dell'unità universale di tutti gli esseri, al di fuori dei limiti stretti, spiritualmente, del nostro io egoista”³⁰⁶. Si scopre il valore spirituale della cooperazione nella ricerca di condivisione e nel riconoscere la simpatia che si ha per l'altro.

Se lo scopo cooperativo è gettare le basi per la costruzione di un mondo nuovo, basato su differenti rapporti tra gli esseri umani (e la natura), è possibile agire contro quel disequilibrio globale, contro la mancanza di armonia che permette la sottomissione, lo sfruttamento e le disuguaglianze crescenti. La cooperazione può essere lo strumento per cercare l'equilibrio, in una scala di valori che metta l'essere umano e la natura al primo posto. La società cooperativa produce dunque quel ribaltamento di valori rispetto all'ideologia capitalistica e all'autoritarismo.

Bisogna distinguere, comunque, tra spirito cooperativo e attività cooperativa, in quanto possono esistere cooperative solo sulla carta che non perseguono nei fatti quello spirito. La nascita delle cooperative è ascrivibile alla metà del XX secolo, allorquando piccoli agricoltori e pescatori potevano sperare di raggiungere livelli di vita migliori.

306 DESCOEUDRES E. cit. in appunti su *La società cooperativa come strumento d'azione rivoluzionaria nonviolenta: sue possibilità, suoi limiti*, in DOLCI D., *Atti del convegno sullo sviluppo: la città-territorio*; Palermo-Trappeto-Partinico, 1969.

Gli Stati e gli organismi sovranazionali dovrebbero facilitare e favorire lo sviluppo di questo tipo di società. Ciò che importa è che il fattore imprenditoriale (ricerca del guadagno), non superi mai quello associativo (ricerca della solidarietà). Il limite può sempre essere quello per cui la democrazia interna di una cooperativa non garantisca la partecipazione effettiva di tutti i soci. Lo spirito di cooperazione è la molla, l'educazione, per poter sperare che anche l'approccio economico recuperi lo spirito di unità e collaborazione che i gruppi umani posseggono. La rivoluzione nonviolenta può vedere nell'organizzazione cooperativa uno strumento importante.³⁰⁷

Problemi locali, globali e lavoro associativo sovra-nazionale

Il Convegno continua con la testimonianza di una donna svedese, Ingrid Reinius-Larsson. Dopo un'introduzione sulla sua storia personale e sul modello patriarcale familiare nelle famiglie svedesi dei primi anni del secolo, l'autrice comincia a svelare la violenza nel sistema educativo dominante, che essa stessa ha subito. La storia che viene insegnata è sempre storia delle guerre e glorificazione dei “buoni” vincitori.

Le sue esperienze di volontariato per la ricostruzione dei paesini tedeschi distrutti dalle bombe della seconda guerra mondiale, la spingono a ricercare i metodi per costruire la pace. Il suo approccio con Dolci avviene per la prima volta a Roma, in una conferenza sul Servizio Civile Internazionale. Da allora Reinius-Larsson comincerà a leggere e diffondere il modello-Dolci siciliano. Si accorge di come egli faccia parlare direttamente i siciliani, permettendo al lettore di immedesimarsi e coniando un nuovo stile nella ricerca sociale, più partecipato e democratico.

Dolci viene invitato in Svezia e la sua presenza attira molta gente che comincia a lavorare insieme, con spirito di collaborazione e condivisione. L'autrice individua nello spirito di gruppo e nel lavoro di ricerca un vero germe di lavoro costruttivo nonviolento. È possibile, così, costruire un ponte sovranazionale che serva alla creazione di un nuovo futuro di pace, affrontando le problematiche locali tramite il confronto internazionale.

³⁰⁷ Cfr. DESCOEUDRES E., Appunti su *la società cooperativa come strumento d'azione rivoluzionaria nonviolenta, sue possibilità, suoi limiti*, in DOLCI D., *Atti del convegno sullo sviluppo: la città-territorio*; Palermo-Trappeto-Partinico, 1969.

Socialismo nonviolento

Il seminario si arricchisce anche della presenza del marito di Ingrid, l'economista svedese Gunnar Adler-Karlsson che parla a proposito di “socialismo nonviolento”. Egli ricorda che proprio in Sicilia Platone (2.300 anni prima) aveva tentato i suoi esperimenti per creare una società ideale e che finì venduto come schiavo. Oggi Dolci muove nel tentativo di migliorare per lo meno la società attuale, e molti vorrebbero anch'egli in catene.

L'economista si chiede come sia possibile effettuare i necessari cambiamenti nella società in maniera efficace per poter eliminare le guerre e le disparità. Egli prende come modello il tipo di socialismo democratico nonviolento svedese e lo chiama *socialismo funzionale*. Egli vede nel socialismo l'unica possibile ideologia che offra una sintesi dei miglioramenti pacifici, per distinti motivi. Primo, perché il socialismo vuole raggiungere l'eguaglianza di tutti attraverso la libertà di ciascuno; in secondo luogo, perché il socialismo desidera uno stato forte che sappia garantire le libertà dall'avidità dei proprietari dei mezzi di produzione, in questo il socialismo si distingue da ogni altra ideologia; terzo, il socialismo vanta una dialettica interna che va dal modello della socialdemocrazia scandinava a quello del comunismo est-europeo. Il primo ha lottato con mezzi pacifici per ottenere consenso, il secondo tramite la violenza si è imposto in Russia. Karlsson vuole spiegare in che modo le due interpretazioni dello stesso modello si distinguano nella pratica.

In linea di massima è risaputo che socialismo e capitalismo possano convergere in un modello autoritario che opprime l'individuo.

Internamente al pensiero socialista, la differenza del socialismo democratico nord europeo dal socialismo autoritario russo, sta in alcune regolamentazioni del diritto di proprietà, nella direzione in cui si favorisce lo sfruttamento sociale e si svantaggia lo sfruttamento asociale del diritto di proprietà. Nel modello considerato, alcune funzioni tipiche del proprietario vengono socializzate, in tal modo si media tra interessi individuali ed esigenze della società. È una sorta di *socializzazione selettiva* e ciò ha portato ad evitare gravi

conflitti sociali, garantendo un risultato accettabile per i socialisti e conservando l'importante molla per lo sviluppo economico dell'impresa privata. In occidente un *socialismo funzionale* potrebbe funzionare senza quella violenza che è considerata strumento di cambiamento strutturale delle società.

Un socialismo di tipo *formale*, invece, porterebbe dei problemi in società basate su poteri consolidati: ogni strumento altamente rivoluzionario, come la socializzazione di tutta la proprietà privata (Russia) o una eventuale riforma agraria in un paese come il Brasile (pieno di grandi proprietari terrieri), basata sull'espropriazione, non è pensabile senza un indennizzo per i precedenti proprietari. Ma anche così, la *socializzazione formale* di beni privati porterebbe certamente a delle tensioni sociali difficili da gestire. Una *socializzazione formale* è quasi impensabile seguendo vie pacifiche e democratiche, ci sarebbe bisogno sempre di un potere centrale e autoritario che imponga dall'alto.

La differenza della *socializzazione funzionale* svedese sta nel fatto che, invece di raggiungere una enorme ridistribuzione della ricchezza attraverso larghi indennizzi ai vecchi proprietari cui si espropria, le più importanti funzioni della proprietà vera e propria si possono trasferire allo Stato ed ad altri enti, per esempio organismi di natura cooperativa.

La strada per una reale social-democrazia nonviolenta sta quindi nella *socializzazione funzionale* di quei beni necessari alla comunità. Non bisogna credere nel reddito pro-capite come forma di ricchezza, ma togliere ai capitalisti solo alcune funzioni della proprietà per uno sviluppo equo.

Nella seconda parte del suo intervento lo svedese parla della convergenza dei modelli di sviluppo occidentale ed orientale. Uno dei primi ad accorgersi di una convergenza nelle due economie fu il Professore Jan Tinbergen, uno studioso olandese, nel 1961. Anche il sociologo Pitirin A. Sorokin aveva presentato le sue idee sulla convergenza dei modelli in un articolo del 1944 "La Russia e Gli Stati Uniti".

Un primo elemento di convergenza si nota nei piani post-guerra. Se in occidente si tende a pianificare forme di sviluppo a lungo termine, nell'ala est si tende a liberalizzare alcune imprese statali. L'autore cita il metodo di comparazione nell'osservazione dei due modelli, mettendo da parte la differenza convenzionale tra proprietà statale o privata. Ciò che si analizza sono le conseguenze dei due modelli economici.

Viene fuori un'analisi che indaga come per i lavoratori, ad esempio, nei due tipi di

industrializzazione, la condizione non cambi molto; allo stesso modo per i datori di lavoro. Nel capitalismo, il proprietario si arricchisce e poi restituisce allo stato tramite imposte, nel socialismo sovietico lo stato guadagna direttamente. La centralizzazione, la crescita economica e l'industrializzazione sembrano causare gli stessi mali agli individui, sia nel modello sovietico che in quello americano. Una via importante sta, per l'economista svedese, in un modello che ricerchi alcuni elementi di entrambe le ideologie per permettere insieme una ricchezza, ma che sia condivisa e risultante da una società che partecipa veramente.

Proposta di una Università Internazionale per la Pace

L'intervento di Galtung al Convegno è stato in parte descritto nel precedente capitolo. Quella dello scienziato è una proposta nuova e interessante, che va nella direzione di creare un centro che addestri e formi “lavoratori per la pace”, “consulenti per la pace” o “specialisti per la pace”. Il nome può essere scelto successivamente, ma quello che Galtung desidera è colmare il vuoto tra “ricerca per la pace” e “azione per la pace”.

Galtung è ispirato da due incontri che ha avuto in India e negli Stati Uniti sullo stesso argomento, ma in questa occasione vuole riassumere apportando delle novità alla proposta. Decide di stilare un documento formato da quattro parti, le prime due più teoriche, le seconde due più pratiche. La prima parte si concentra sulla definizione di pace alla luce della violenza. La seconda parte si sofferma sui nessi tra teoria del conflitto, teoria della pace e teoria dello sviluppo. La terza chiarisce alcuni principi generali per l'addestramento di “lavoratori per la pace”. La quarta, infine, è una concreta proposta di un'Accademia Internazionale della Pace, che inizierebbe la sua attività sulla base di un progetto pilota durante l'estate del 1970, per iniziare la sua piena attività ufficialmente nell'autunno del '71.

Parte I, Definire la Pace: Galtung si sofferma sul termine “pace” indicando come possa essere rischioso cercare di definirlo definitivamente, dandone una prospettiva unica. È importante ricercare delle basi comuni per poter parlare di pace, ma allo stesso tempo si può liberamente lasciare aperta la definizione. Una base per cominciare a parlare di pace è sostenere che essa abbia degli obiettivi sociali non impossibili da ottenere e che essa possa essere considerata come assenza di violenza (assumendo per buono il significato d'uso

comune). In questo modo, certamente, si lega il concetto di pace a quello di violenza. Ci sarà bisogno, quindi, di concepire la violenza nella maniera più vasta possibile così da definire le strategie (di pace) per contrastarla. Un modo può essere quello di pensare la violenza come differenza tra il potenziale e l'attuale, tutto ciò che non può essere realizzato per qualche impedimento è già sintomo di violenza; allo stesso modo, un condizionamento unilaterale che vede un soggetto e un oggetto è già una violenza potenziale.

Galtung comincia col delineare una serie di distinzioni importanti per comprendere la violenza. Una prima riguarda la distinzione tra violenza fisica e psicologica. La seconda batte sulla negatività-positività dell'azione: in una società consumista chi consuma è compensato ampiamente, molto più di chi non lo fa, questo significa che esiste un modo per condizionare che può usare lo strumento coercitivo, ma anche quello dell'incoraggiamento. La terza distinzione riguarda l'oggetto della violenza; se sia presente o meno un danneggiamento fisico, biologico o materiale. In ogni caso c'è la possibilità che la distruzione di un oggetto qualsiasi possa significare minaccia diretta di violenza fisica (come il collaudare armi nucleari ad esempio), in questo caso la violenza appare anche psicologica. Allo stesso modo, se l'oggetto appartiene ad una persona, indirettamente distruggendolo si fa violenza sulla persona. Infine, la quarta distinzione concerne il soggetto. Spesso accade che ci sia violenza senza un soggetto preciso al quale additarne la responsabilità. Siamo di fronte ad un tipico caso di violenza latente o strutturale. La distribuzione ineguale della ricchezza è già un caso di violenza strutturale, a maggior ragione se squilibrio economico corrisponde anche a squilibrio di potere (accesso a risorse, educazione, sanità). La violenza strutturale è spesso di vastità più grande di una violenza diretta o fisica, anche se non ricollegabile ad un'azione precisa. Questo ragionamento è utile per individuare le responsabilità anche al di fuori della concezione giudaico-cristiana (attuata nella giurisprudenza romana) che fa della colpa diretta la responsabilità oggettiva di una violenza. Se pace è assenza di violenza, allora dovremo riconsiderare il rapporto tra violenza voluta e non voluta, personale e strutturale, considerando poco importante la capacità di chi subisce violenza di individuare con precisione il soggetto della violenza. Il problema è, appunto, che la violenza strutturale non si mostra, e in una società statica essa non verrà nemmeno percepita. Galtung decide, così, di dare un nome alla violenza strutturale, quello di "ingiustizia sociale". Questo termine si riferisce chiaramente al concetto di sfruttamento, visibile sia nella società liberali che in quelle marxiste. Il suo contrario è "la giustizia sociale" che ha nei rapporti tra gruppi umani il suo luogo di

espressione. Viene fuori uno schema preciso:

VIOLENZA			
PERSONALE (voluta e non voluta)		STRUTTURALE (come ineguale distribuzione delle risorse e come ineguale distribuzione del potere sulle risorse)	
SENZA OGGETTI	CON OGGETTI		CON OGGETTI
FISICA	PSICOLOGICA	FISICA	PSICOLOGICA

Se la pace è definita come assenza di violenza, allora dovremo strutturare le considerazioni sulla pace allo stesso modo di quello sulla violenza. Un esteso concetto di violenza porta a un esteso concetto di pace. La pace risulta allora come una moneta, con due facce, una personale e una strutturale. Galtung si riferisce a ciò con i termini di pace negativa e di pace positiva.

VIOLENZA

VIOLENZA PERSONALE

VIOLENZA STRUTTURALE
latente o ingiustizia sociale

ASSENZA DI VIOLENZA PERSONALE

ASSENZA DI VIOLENZA STRUTTURALE

PACE NEGATIVA

PACE POSITIVA o giustizia sociale

PACE

I termini “positiva” e “negativa” delineano il fatto che, in assenza di violenza personale non si ha una condizione positivamente definita, ma l'assenza di violenza strutturale porta

alla condiziona di giustizia sociale (come distribuzione egualitaria). Galtung chiama questo stato anche “sviluppo sociale verticale”; la teoria della pace è, così, strettamente connessa non solo alla teoria del conflitto, ma anche alla teoria dello sviluppo.

Troppa enfasi su uno solo degli aspetti della pace porta a società con estremismo di destra o di sinistra. L'assenza di violenza fisica può portare ad una forte violenza strutturale, allo stesso modo controllare l'ingiustizia sociale, tramite la minaccia della violenza fisica, non risolve il problema. In entrambi i casi, la giustizia sociale non è garantita. L'unico modo di garantire realmente la pace è fare di entrambi gli aspetti della pace due obiettivi fondamentali; nessuna priorità dell'uno sull'altro, ma un duplice obiettivo.

Galtung non vuole accettare le società di sinistra che favoriscono la violenza per cambiare un ordine sociale ingiusto, né vuole accettare le società di destra a favore dell'ingiustizia sociale per controllare le masse. Si dovrà operare in entrambi i sensi descritti sopra per una reale azione di pace.

Parte II, Nessi tra conflitto, pace e sviluppo: A questo punto Galtung descrive la seconda parte del suo intervento che riguarda i nessi tra conflitto, pace e sviluppo. Comincia ad esplicitare la definizione di conflitto come incompatibilità di obiettivi tra una o più parti (intra e inter personale), visibile o meno (manifesto o latente). Lo strumento basilare per l'analisi è il suo famoso triangolo con i vertici formati da: *conflitto*, *comportamento*, *attitudine*. Tutte e tre le dimensioni (interdipendenti e suscettibili di portare a *escalation* della violenza) fanno parte dell'interazione conflittuale, agire solo su una di esse comporta la non soluzione del conflitto.

È evidente come il conflitto e la sua gestione abbiano a che fare con la pace e che alcuni elementi del conflitto sono da considerare molto importanti: i fenomeni di *escalation* e *de-escalation* della violenza conflittuale (causati dalle interazioni dei tre vertici del triangolo conflittuale), le parti in gioco (individui, gruppi, nazioni, regioni), la distinzione tra conflitti simmetrici e asimmetrici (in quanto tale distinzione è fondamentale per concepire la violenza personale e strutturale). Un'indicazione è da tenere in considerazione: “la violenza latente sta al conflitto asimmetrico come la violenza manifesta sta al conflitto simmetrico”³⁰⁸. Galtung connette teoria dei conflitti a teoria della pace sottolineando il

308 GALTUNG J., *Pace, teoria della pace, e una accademia internazionale della pace*, p. 27 in DOLCI D., *Atti del convegno sullo sviluppo: la città-territorio*, Palermo-Trappeto-Partinico, 1969.

nesso tra teoria esogena (violenza manifesta di un gruppo su un altro, es. occupazione) e teoria endogena (interna alla struttura sociale che si organizza, es. le classi, le caste). A proposito di teoria endogena, Galtung sottolinea come “Il dilettante usa il fucile per sottomettere ma il professionista si servirà della struttura sociale per mantenere le ineguaglianze³⁰⁹”.

Entrando nel merito della teoria della pace, la prima distinzione di Galtung è tra *scuola associativa* e *scuola dissociativa*. La seconda pensa che, in un conflitto, tenere le parti separate sia la cosa migliore da fare (esistono distanze geografiche e distanze sociali per soddisfare la separazione). La prima scuola, quella associativa, ritiene che la cosa da fare in caso di conflitto sia mantenere la parti il più vicino possibile (permettendo l'interazione tramite la valorizzazione delle analogie tra i gruppi, il che porterebbe a una simmetria nel rapporto e quindi a un comportamento basato su egualitarismo e persino simbiosi; in ogni caso l'alta entropia nella mescolanza tra i gruppi garantirebbe più facilmente la riduzione della violenza e tenderebbe a creare dei sopra-attori istituzionali). Il mondo favorirebbe interazioni associative (pensiamo ai trasporti, alle comunicazioni, ai mercati), anche se la politica tende, invece, a favorire azioni dissociative (muri, divisioni, esclusione sociale, polarizzazione, diseguaglianza economico-geografica). Dipenderà anche dal ruolo delle organizzazioni internazionali se le politiche associative prevarranno su quelle dissociative.

La pace è così un concetto largo, visibile in molte manifestazioni e che può essere raggiunto con precise strategie terapeutiche. Un conflitto simmetrico potrà essere curato con una terapia associativa e un conflitto asimmetrico avrà bisogno invece di una terapia dissociativa, almeno inizialmente.

Questo ci porta direttamente alla teoria dello sviluppo in quanto i paesi poveri potranno decidere di adottare una di queste strategie per difendersi e rafforzarsi prima (pace dissociativa: tramite la valorizzazione delle risorse endogene ed autosufficienza) e affrontare il mercato internazionale e l'integrazione successivamente (pace associativa e interdipendenza).

Lo sviluppo è anch'esso un concetto di difficile definizione. Una maniera è distinguere lo sviluppo in economico, sociale e politico. Quello economico è solitamente definito in termini di prodotto interno lordo e reddito pro-capite, non in base alla distribuzione. Lo

309 GALTUNG J., *Ibidem*, p. 28.

sviluppo sociale può essere “orizzontale”, che tiene conto del numero di persone non impegnate nel settore primario dell'attività economica (attività manuali), e “sviluppo sociale verticale” che indica fino a che punto le ricchezze di una società sono distribuite (giustizia sociale). Lo sviluppo politico è quindi il potere di decidere la distribuzione delle risorse, fino a che punto è distribuito tra tutti. La macro-scuola dello sviluppo vuole gestire lo sviluppo politico al livello della grande società, lo Stato-nazione; la micro-scuola desidera una democrazia più diretta, al livello di unità sociale o villaggio, con un forte decentramento decisionale. Includendo nel discorso la “modernizzazione” dovremmo integrare i settori come la salute, l'istruzione, l'educazione, il trasporto, la comunicazione. Tutte queste risorse, se fossero distribuite equamente, entrerebbero nella definizione di “sviluppo sociale verticale”.

Esistono tre punti importanti connessi al problema dello sviluppo:

1. “Se i tentativi di sviluppo sono centrati solo sullo sviluppo economico, allora è ben saputo oggi che questo è altamente paragonabile all'ingiustizia sociale continuata, sia intra-nazionalmente che inter-nazionalmente. Quindi, è solo quando la componente sociale verticale è presa in considerazione – e ci sono vari modi di fare questo – che lo sviluppo diventa anche una lotta contro l'ingiustizia sociale, e, conseguentemente, una lotta per la pace nel nostro senso.
2. Poiché le risorse sono scarse, lo sviluppo economico deve quasi sicuramente sconvolgere alcuni equilibri dove l'assenza di violenza è stata comprata alle spese di ingiustizia sociale, e causare violenza manifesta.
3. Praticamente tutte le strategie di sviluppo concepite oggi, siano esse sostenute dalla sinistra, dal centro e della destra dello *spectrum* politico convenzionale, possono essere viste come meri esercizi su grande scala per fare la pace dissociativa³¹⁰.”

Per Galtung “la politica dello sviluppo che accetta lo Stato-nazione come unità di sviluppo è un'altra espressione della politica dissociativa che può e non può condurre a rapporti più egualitari. Con tutta probabilità non lo farà, a meno che rendendo le frontiere nazionali più porose”³¹¹.

310 GALTUNG J., *Pace, teoria della pace, e una accademia internazionale della pace*, pp. 45-46 in DOLCI D., *Atti del convegno sullo sviluppo: la città-territorio*; Palermo-Trappeto-Partinico, 1969.

311 GALTUNG J., *Pace, teoria della pace, e una accademia internazionale della pace*, p. 27 in DOLCI D., *Atti del convegno sullo sviluppo: la città-territorio*; Palermo-Trappeto-Partinico, 1969.

Parte III, Principi generali per l'addestramento di lavoratori per la pace: Galtung, esprimendo alcuni principi generali per l'addestramento dei lavoratori per la pace, sostiene che, nella lotta per la pace (definita negativamente come assenza di violenza e positivamente come giustizia sociale, e effettuata con strategie associative e/o dissociative), nella lotta per gestire e superare i conflitti, nella lotta per lo sviluppo, c'è bisogno di azioni e persone concrete.

Il determinismo sociologico, che si basa esclusivamente su dati del passato e su costruzione di teorie, non può essere sufficiente per costruire un futuro di pace. C'è bisogno di immaginare, tramite la ricerca per la pace, ma non solo, delle azioni di pace che permettano di lavorare praticamente in questo settore.

Galtung cita i *Peace Corps*, le forze per il mantenimento di pace e le *Brigate Internazionali della Pace*. Tutti tentativi differenti di agire per diminuire la violenza, essi si adoperano più contro la violenza diretta che contro quella strutturale; i primi operano soltanto nel micro-livello; i secondi operano anche sul macro-livello (ma solo se le parti sono nazioni), soltanto però con strategie dissociative; i terzi possono penetrare le frontiere ed intervenire in caso di violenza sia manifesta che latente, devono scegliere la via della nonviolenza e dell'internazionalità dei partecipanti per evitare interpretazioni violente dell'intervento. Le *Brigate* fanno parte di tutto quel mondo, governativo e non-governativo, che ogni giorno contribuisce a rafforzare le strutture associative.

Il lavoratore per la pace dovrebbe essere uno strumento per difendere quelle forme di azione sociale che sono compatibili con la pace, o che conducono ad essa. Dovrebbero essere addestrati lavoratori per la pace in molte direzioni diverse, e l'Accademia per la Pace dovrebbe offrire una larga scelta di corsi. La versatilità, come in un medico o in equipe di medici, sarebbe l'arma di chi lavora in tale campo. Allo stesso modo, come nella medicina, potrebbe esserci un addestramento per operatori “generici” e uno per “specialisti”. L'Università dovrebbe, quindi, dotarsi di corsi specifici generali e di corsi di più anni, specializzanti.

Il metodo d'insegnamento dovrebbe essere comunicativo a due direzioni, tramite: seminari, discussioni, contributi degli studenti, dibattiti tra professori e discipline, eccetera. La ricerca e la pratica (come in medicina) dovrebbero combinarsi.

Galtung si orienta nella direzione di formare più professionisti che intellettuali, esperti

all'azione orientati al futuro, piuttosto che saggi preparati sul passato; il grado di formazione sarà quindi giudicato sulla capacità di trasformare la teoria in azione e di agire nel reale, per questo, c'è bisogno di molta preparazione nei due sensi. Gli esami si baseranno più sulle capacità d'analisi e d'azione, non sulla memoria come da tradizione universitaria. Le tesi dovranno più essere orientate verso il futuro anziché verso il passato, e orientate esplicitamente verso obiettivi anziché “libere di valori”³¹².

Nel preparare lavoratori per la pace, Galtung punta l'attenzione su alcuni punti, per meglio capire la direzione da intraprendere. Esistono già persone capaci di lavorare per la pace ma esse sono preparate maggiormente ad un lavoro di pace dissociativa piuttosto che associativa; allo stesso modo sono molti coloro che lavorano per diminuire la violenza manifesta, ma non nel campo della violenza strutturale; molti sono preparati ai metodi violenti, ma quasi nessuno ai metodi nonviolenti; esiste personale che lavora nel mondo dell'armamento e pochissimi che lavorano nel campo del disarmo; un gran numero di persone che lavora sul controllo del conflitto e pochi sulla soluzione; infine, moltissimi sono preparati ad una dottrina di sviluppo orizzontale, ma molto pochi sul tema dello sviluppo verticale.

Sulla base di quanto finora detto, lo studio dovrebbe concentrarsi su tutti quegli elementi della pace che Galtung ha precedentemente valorizzato (mezzi per la pace negativa e positiva, mezzi per la pace associativa e dissociativa). L'addestramento dovrebbe constare di più stadi, che seguono nel tempo. Prima una base solida nella scienza sociale, poi corsi basilari di teoria di conflitto e sviluppo, poi teoria della pace e infine la materie speciali.

Il curriculum si baserebbe su quattro distinti livelli: un livello generale preparatorio e basilare sulle scienze sociali (micro e macro), studi psicologici e rapporti internazionali; un secondo livello, sempre generale e basilare, ma più orientato alla teoria dei conflitti, dello sviluppo, della pace (generale e specifica); un terzo livello specializzante teorico, con approfondimenti sui metodi di pace dissociativi (come le forze per mantenere la pace, controllo dell'armamento e disarmo, nonviolenza) e associativi (organizzazioni internazionali, risoluzioni dei conflitti, sviluppo); infine un quarto livello, specializzante di pratica e ricerca, nel quale svolgere attività pratiche, di internato, di esperienze nella ricerca, addestramento, diagnosi e prescrizioni.

312 GALTUNG J., *Pace, teoria della pace, e una accademia internazionale della pace*, p. 69 in DOLCI D., *Atti del convegno sullo sviluppo: la città-territorio*, Palermo-Trappeto-Partinico, 1969.

Parte IV, Una proposta di Università Internazionale per la Pace: Galtung è già orientato con la sua proposta a formare, nel decennio degli anni '70, degli operatori per la pace attivi e validi. L'Università Internazionale dovrebbe collaborare con altre università per fare in modo di estendere a tutto il livello base generico di istruzione per la pace e poter dedicarsi ai corsi specializzanti.

Lo scienziato articola le fasi della preparazione e della didattica, prevedendo dei corsi *mini* di due mesi e corsi *maxi* di due anni, scambi con altre università, stage pratici, e si potrebbe prevedere che alcuni studenti ben formati entrino come insegnanti nelle università per la pace del territorio. La matrice internazionale sarebbe punto chiave del lavoro, operare ed addestrare a più livelli (micro, meso, macro, mega) sarebbe indispensabile. Galtung pensa a tutto e descrive come dovrebbero essere reclutati gli studenti: sulla base dell'estrazione sociale rappresentativa, dell'addestramento precedente differenziato, personalità con menti aperte e non dogmatiche; prevede delle borse di studio, l'ubicazione dovrebbe permettere l'autonomia e il non allineamento, sarebbero previste escursioni. Il metodo d'insegnamento si baserebbe su conoscenza concreta, schemi analitici, addestramento all'analisi indipendente e a fare proposte costruttive, orientamento all'azione. Le facoltà dovrebbero constare di nuclei piccoli di professori permanenti e un grande numero di professori specializzati che vengono per periodi temporanei.

Il corso generale dovrebbe trattare materie quali: psicologia, psicologia sociale, sociologia, antropologia, economia dello sviluppo, economia internazionale, scienza politica, relazioni internazionali, diritto internazionale, scienza militare. I corsi speciali riguarderebbero tematiche quali: l'organizzazione internazionale, le forze per il mantenimento della pace, la soluzione dei conflitti, controllo dell'armamento e il disarmo, sviluppo, nonviolenza (concentrandosi sulla pace dissociativa: non-cooperazione e disobbedienza civile, scioperi di massa, dimostrazioni, preparazione in caso di invasione straniera e sfruttamento; e sulla pace associativa: convertire l'altro, contatto, persuasione, dialogo, comunicazione nonviolenta, giornalismo di pace).

Si prevedrebbero periodi di internato e corsi estivi e si punterebbe anche su pubblicazioni accademiche.

La funzione della documentazione-denuncia

Gli interventi al seminario si susseguono. Un altro relatore è il collaboratore e amico di Danilo Dolci, Franco Alasia. Egli parla dell'importanza della “funzione della documentazione-denuncia”. Alasia valorizza la funzione democratica del cittadino di denunciare il comportamento negativo contro la comunità, di chi detiene posizioni di responsabilità. Nel caso in cui i responsabili tengano posizioni di potere molto forte, la denuncia ha anche uno scopo incoraggiante e contro-corrente per chi denuncia e per chi subisce le angherie del potente. La denuncia può anche divenire strumento di aggiunta di valori democratici in una società che li sta perdendo. La sua funzione positiva è evidente, in quanto permette educazione, nel senso che contribuisce a far pensare la gente, che ne ha perso la capacità. Situazioni che appaiono ormai normali, naturali possono rientrare nella a-normalità della illegalità svelata. Alasia fa un esempio: Dolci, negli anni '50, cercava di documentare i rapporti tra un boss mafioso, ricercato dalle polizie di mezzo mondo, e un Senatore della Repubblica Italiana. Il boss faceva campagna elettorale al partito della DC ed entrava e usciva dalla sede del partito continuamente. Quando Dolci cominciò a spiegare agli stessi avversari politici della DC, che tale rapporto non era una cosa lecita, essi si stupirono, pensando che fosse una cosa assolutamente consuetudinaria, normale e quindi lecita.

Spesso le denunce sembra che abbiano effetti opposti a quelli che dovrebbero avere. In un piccolo paese della Sicilia esse hanno poca importanza, non hanno successo e contribuiscono ad attrarre problemi e antipatie nei confronti di chi si espone. Ma se la denuncia ha modalità scientifiche, pone i fatti in maniera precisa, puntale e dettagliata, ha un suo grande valore in quanto risulta incisiva e penetrante, svelando verità.

Dolci e Alasia raccolsero una documentazione precisa sui rapporti tra Bernardo Mattarella (ministro e senatore) e rappresentanti mafiosi. Tutti sapevano e tutti “chiaccheravano”. Il

fatto di mettere per iscritto tali prove e di presentarle alla commissione parlamentare antimafia ebbe il suo notevole successo (non processuale, ma nella carriera di Mattarella e Volpe che non furono riconfermati).

La nonviolenza attiva

Il Convegno prosegue con un'attenta descrizione di Jean Goss³¹³, nell'ambito del suo intervento su “nonviolenza attiva”. Egli racconta cosa succede in un confronto violento tra un aggressore e una vittima che risponde con violenza e, successivamente, con una vittima che risponde in un'altra maniera, con la nonviolenza attiva facendo perno sulla verità e l'amore che ha per l'altro. L'aggressore tenderà a stupirsi per la non reazione dell'altro, si chiederà il perché e lì comincerà la sua persuasione verso l'atteggiamento nonviolento.

La nonviolenza nella sua condizione collettiva, invece, fa perno su tre strumenti, quali il *contatto*, la *non-cooperazione* e la *disobbedienza civile*. Chiaramente la preparazione psicologica, fisica e spirituale a questo tipo di interventi è necessaria. Il *contatto* serve a segnalare l'ingiustizia, farla conoscere puntando alla parte buona e umana dell'avversario. La *non-cooperazione* consiste nel rifiuto di collaborare all'ingiustizia; infine la *disobbedienza civile* impone un comportamento attivo nel disobbedire a delle leggi ingiuste e sbagliate, seguendo quelle del cuore e della coscienza.

Questi strumenti, se usati con fermezza e vera organizzazione, risultano vincenti. La nonviolenza non schiaccia l'avversario ma lo nobilita, gli permette di recuperare il suo orgoglio. Non c'è un vincitore e un vinto, ma le parti escono entrambe vincitrici.

La nonviolenza attiva è una virtù che crea continuamente la giustizia, il bene e la pace. È un eroismo di non-accettazione del Male; inquadra i mezzi costruttivi “perché è una sommità, un parossismo della volontà e dell'energia verso il bene”³¹⁴.

Goss sottolinea come la nonviolenza non sia sottomissione o vigliaccheria, al contrario attacca il male e l'ingiustizia. Ha nella Verità e nell'Amore le forze più grandi. È presente

313 J. Goss è stato il presidente del Movimento Internazionale per la Riconciliazione (MIR).

314 GOSS J., *Appunti su nonviolenza attiva*, p. 5, in DOLCI D., *Atti del convegno sullo sviluppo: la città-territorio*; Palermo-Trappeto-Partinico, 1969.

nel Corano, nelle Sante Scritture Indiane, nel Vecchio Testamento e nel Vangelo. Essa è l'unica arte in grado di rispettare la vita, ed è di vita che la nostra civiltà si alimenta; essa contiene le soluzioni di pensiero e azione più realiste per tutti i problemi e per il mondo intero.

Resistenza e pressione nonviolenta

L'ultimo intervento al seminario su “azione, rivoluzione nonviolenta e pianificazione organica” è di Igor Tomes su “Resistenza e pressione nonviolenta”. La *pressione*, in senso politico, significa esercitare una persuasione per mezzo di azioni o non-azioni. È un'azione, per un determinato lasso di tempo, per imporre o esercitare la propria volontà su un altro, per poi spingerlo verso un determinato indirizzo di pensiero, azione, presa di posizione.

La *resistenza* deriva da resistere che significa bloccare, opporsi alla forza con la forza. La parola è stata utilizzata rispetto alla guerriglia in territorio occupato e rispetto alle attività illegali organizzate contro le forze di occupazione. Essa ricopre una gamma di attività che vanno dall'opposizione puramente spontanea ai movimenti di resistenza ben organizzati. Ha una gradazione di attività molteplici: astensione e rifiuto, non-cooperazione, opposizione passiva e attiva, sabotaggio, guerriglia (in Cecoslovacchia questi mezzi sono stati usati tutti nelle varie lotte per la libertà nazionale). Interessante è la forma spontanea della resistenza sociale, essa può sfociare in un movimento organizzato, ma certamente nasce in un contesto assolutamente spontaneo delle persone che si uniscono per resistere ad una forza esterna. Chiaramente, essa non è il fine della lotta, bensì un mezzo intermedio in attesa di un programma di sviluppo positivo e libero.

La *resistenza* è una pressione la quale, per definizione, comprende una certa nozione di nazionalità, una caratteristica di lotta per la libertà nazionale, un indirizzo verso la liberazione, non necessariamente organizzata.

Il legame con la teoria e prassi della nonviolenza è decisiva in Dolci. La tematica dello sviluppo è fortemente connessa a quella della rivoluzione nonviolenta. Uno sviluppo organico, in cui tutti partecipino come parti di un sistema, necessariamente deve scegliere una forma e un metodo di lotta e azione che sia nonviolento e orientato al cambiamento della struttura. Allo stesso modo, qualsiasi sviluppo e organizzazione sociale si scelga di attuare, essa deve rimanere flessibile, al passo coi tempi e in ascolto dei bisogni che mutano nel tempo, perciò il tema (sia metodico che educativo) della rivoluzione nonviolenta è molto vicino al percorso intrapreso da Dolci.

A livello locale, nazionale ed internazionale, in un contesto transnazionale – i problemi trapassano ormai in ogni modo frontiera – occorrono nuovi esperti capaci di promuovere ed operare dalle singole situazioni, allargandosi via via con le popolazioni potenzialmente interessate esatte diagnosi e necessari interventi: capaci di lavoro di gruppo, attenti all'intrecciato insieme dei problemi, sensibili sia agli aspetti quantitativi sia alla qualità dello sviluppo, cioè veri esperti di valorizzazione³¹⁵.

La costruzione di una nuova società che viva in modo pacifico, ovviamente non può significare l'assenza di conflitto o lo status quo. Quando si mira ad una società nonviolenta, cioè ad una società che strutturalmente tenda ad eliminare quelle violenze dirette o indirette (come la guerra, il razzismo, lo sfruttamento) che impediscono lo sviluppo; e nel contempo ad una società in cui, chi risulti in qualsiasi modo impedito, tenda ad impegnarsi – nei conflitti che stima necessari - in modo nonviolento.

La complessa strategia per operare trasformazioni nonviolente richiede capacità specifiche, ad esempio:

1) *saper promuovere “coscientizzazione” nelle popolazioni interessate, precisa autoanalisi popolare, scoprendo zona per zona le tecniche più adatte. Occorre che ciascuno sappia riconoscere i problemi essenziali: ciascuno, ad esempio, dovrebbe avere esatissima coscienza di come nel suo ambiente si forma, e viene esercitato, il potere. Ogni zona, ogni problema, richiede uno studio a sé, approfondito, per sapere ad esempio come impostare la ricerca dei dati essenziali, la proposta di nuovo sviluppo, la discussione popolare di queste proposte, le possibili azioni costruttive, le più opportune pressioni.*

2) *Saper promuovere tra chi è debole perché solo, isolato, la sua partecipazione*

315 DOLCI D., *Inventare il futuro*, Laterza, Bari, 1968, p. 196.

ai diversi gruppi (locali e non) in cui, integrato, possa valorizzarsi sulla base dei suoi più profondi interessi: mirare alle più vaste dimensioni, agli obiettivi più complessi, sapendo come occorre iniziare trovando i punti più saldi su cui far leva.

3) *Saper promuovere e interrelare nuovi gruppi aperti, democratici, valorizzatori di ciascun membro, e all'esterno.*

4) *Saper riconoscere e sviluppare i più profondi valori, e le persone che li incarnano, ove sono, spesso silenziosi e nascosti: riuscendo a sostituire al modello violento imposto i modelli ideali non violenti.*

5) *Saper promuovere assunzione di responsabilità nelle popolazioni per una precisa azione di denuncia dei fatti e dei fenomeni relativi alle strutture violente, anche facendo leva sulle "carte" e le leggi, internazionali o nazionali, già esistenti.*

6) *Saper ogni volta inventare le più efficaci forme di pressione nonviolente: attente ad elevare il livello dei conflitti da parte di chi li muove (tendendo ad elevarli anche negli avversari violenti, se non si vogliono scoprire all'opinione pubblica per quello che sono).*

7) *Saper promuovere nuovi gruppi di gruppi.*

8) *Saper promuovere zone per zone, con metodi che variano secondo il grado di maturità acquisita dalle popolazioni, una pianificazione democratica, organica, col massimo di partecipazione creativa da parte di ciascuno, individuo o gruppo.*

9) *Saper operare con la necessaria dialettica tra azione maieutica all'intorno, e assunzione personale di responsabilità.*

10) *Saper contribuire a promuovere o consolidare la formazione di necessari centri di coordinamento mondiale – non necessariamente di potere – e la coordinazione tra essi.*

Non è possibile prevedere se gli uomini sceglieranno di sopravvivere o di suicidarsi: ma se sceglieranno la vita – per paura se non per amore – questa scelta significherà l'invenzione sempre più scientificamente organica dell'azione e della rivoluzione (cioè anche di una cultura e di una morale) nonviolenta.³¹⁶

316 DOLCI D., *Inventare il futuro*, Laterza, Bari, 1968, pp. 196-199.

XII

Nuove prospettive per lo sviluppo creativo

Tutto il lavoro di Dolci è un tentativo di realizzare un laboratorio sociale in cui azione politica dal basso, partecipazione attiva, denuncia del sistema corrotto, soddisfazione dei bisogni primari e garanzia di una vita dignitosa, siano messi insieme nella visione di un reale cambiamento della Sicilia occidentale.

Gli strumenti sono sin dall'inizio: il domandare dell'autoanalisi maieutica, l'inchiesta sociologica e la narrazione diretta dei protagonisti, la poesia per concepire i nessi e le relazioni creative di una società giusta, l'azione nonviolenta e la pianificazione organica dal basso.

Dolci, sociologo nell'inchiesta di denuncia, ma poeta nel costruire nessi e relazioni, nel concepire l'equilibrio dei rapporti e nello svelare il *potere* delle persone e il *dominio* della violenza strutturale. L'opera di Danilo, vista con uno sguardo dall'alto, può essere meglio compresa da chi cerca ancora di ridurla all'interno di una branca del sapere tradizionale.

Obiezione di coscienza di tutti

Per Danilo la legge umana è liberatoria solo se risponde a valori etici e morali, come avviene per gli articoli della Costituzione Italiana. Le leggi a favore della guerra e dell'uccisione di altri uomini non sono che folli imposizioni di una *Ragion di Stato* che ha perso il contatto con la libertà di non uccidere che vive nel cuore di ogni individuo.

Danilo non solo appoggia le idee nonviolente e antimilitariste, ma si spinge ben oltre. Egli

vede nell'alternativa nonviolenta l'unica soluzione possibile a un deterioramento dei rapporti e dei modelli di sviluppo proposti, che non valorizzano educando. L'obiezione di coscienza non è semplicemente dire no alla guerra, ma va ricondotta ad una consapevolezza del proprio potere positivo individuale, che si esprime al meglio se integrata in un tessuto sociale che voglia essere padrone del proprio destino, in ogni parte della terra. La forza dell'educazione e dello stile maieutico, di crescita insieme, in Dolci, prendono pienezza e riescono ad esprimere il proprio potenziale rivoluzionario. Grandissimi intellettuali, sia italiani che internazionali, si accorgono del lavoro di Dolci, dell'azione nonviolenta organizzata dal basso per creare un'esperienza nuova e arrivano, da tutti i paesi, nella Sicilia occidentale. Danilo non è mai solo. Accanto a lui le persone riescono a esprimere tutta la loro profonda creatività, ognuno sviluppa le proprie peculiari capacità, grazie all'arte della maieutica reciproca. Egli, semplicemente, è profondamente interessato all'altro, desidera conoscerlo e scoprirlo. La forza educativa e sensibilizzante di tale approccio è dimostrata dalla presa di consapevolezza di moltissime persone intorno a lui, dalle più umili ai grandi pensatori novecenteschi.

In *Verso un mondo nuovo*³¹⁷ Dolci si interroga su come l'uomo nuovo, nel suo divenire, possa giungere a conclusioni il più possibile esatte.

Intende scoprire quali siano gli strumenti “affinché l'umanità possa pervenire a realizzare il suo più reale interesse, la vita più sana. (...) In queste pagine mi propongo di accentuare quanto riguarda i possibili indicatori e la direzione di massima, cercando di mettere in evidenza quanto sia assolutamente insufficiente e pericoloso tenere staccati, estranei tra loro, obiezione individuale di coscienza, lavoro-vita di gruppo, e pianificazione”³¹⁸.

Danilo ha capito che esiste una forza nelle persone, un potere positivo in ognuno, che va scoperto e valorizzato, per liberare l'individuo dalla miseria che lo opprime:

Il primo strumento che ciascun individuo cosciente ha a disposizione da valorizzare, è se stesso. (...) l'uomo, che non ha in sé la verità assoluta, il metro assoluto per misurare esattamente quali particolari bisogni sono, o dovrebbero essere, legittimi e validi, ha però la possibilità di aprirsi, osservare, analizzare, ordinare, ricordare, confrontare, connettere, bilanciare, verificare, sintetizzare, intuire, ipotizzare; ed ha disponibile in sé

317 Cfr. La critica di Aldo Capitini in capitolo 12, *Nuove prospettive per lo sviluppo creativo*, e CATARCI M., *Il pensiero disarmato*, Torino, Gruppo Abele, 2007, pp. 224-225. Cfr. DOLCI D., *Verso un mondo nuovo*, Einaudi, Torino 1964.

318 DOLCI D., *Verso un mondo nuovo*, Einaudi, Torino 1964, p. 17.

*tutto un complesso processo attraverso il quale può pervenire a scelte determinanti per lo sviluppo futuro suo e degli altri.*³¹⁹

Inoltre, Danilo ribadisce che le persone non sono sole, ma possono entrare in relazione con le altre, confrontarsi per farsi forza a vicenda. I gruppi, auto-organizzandosi, possono esprimere più del singolo e creare processi di valorizzazione reciproca. È possibile comprendere il meccanismo autoritario, dominante, che impedisce alle comunità di svilupparsi coordinandosi. La verticalità dei rapporti, la gerarchia rafforzata dalla burocrazia cieca e dai rapporti clientelari, legali e illegali, divora il sano organismo sociale come un parassita che si nutre, ammalando la creatura.

*(..) Le forme di vita più tradizionali che oggi ci si vuole e ci si lascia imporre, sono gravemente unilaterali, casuali, insufficienti. Ci si rassegna facilmente a divenire determinati e determinanti in direzioni e forme di sviluppo che, ad un attento uomo di buon senso, a prima vista possono rivelare la loro insufficienza o mostruosità. In queste condizioni la vita individuale deve come risvegliarsi per diventare il primo centro di responsabilità. Per dire in breve, **l'uomo ha un primo strumento per la salute sua e dell'umanità nel divenire lui stesso obiettore di coscienza**: non semplicemente nel rifiutare la guerra ma nella piena chiarezza che ogni suo momento di vita deve essere coerente per non essere smembrato e disfatto, per avere la possibilità di un autentico sviluppo; e nella piena chiarezza che il fronte contro la guerra, estremo delle mostruosità, va organicamente approfondito e allargato contro i diversi mostri economici, giuridici, morali.*³²⁰

L'obiezione di coscienza, se collettiva, diviene spinta propulsiva e ricerca di cambiamento:

*Obiettore di coscienza che ha ben presente come il termine coscienza, ora ripiegato in certe culture solo in senso introspettivo, va anche alzato, spalancato e ampliato alla partecipazione, come suggerisce la radice primitiva del vocabolo; che il rifiuto non basta, anche se spesso è indispensabile, ma va irrobustito, sostanziato in opposizione creativa, secondo i principi, le proprie ipotesi, i propri metodi.*³²¹

319 DOLCI D., *ibidem*, p. 18.

320 DOLCI D., *Ivi*.

321 DOLCI D., *ibidem*, p. 20.

Il singolo comportamento critico delle persone, va esteso e reso cosciente nei confronti dei meccanismi della socialità. L'obiezione di coscienza di tutti è l'elemento base per una rivoluzione politica nonviolenta, che ricerchi e sperimenti una società più equa.

*E' evidente quale bene in sé sia un autentico potenziamento individuale. Ma una buona vita di gruppo non solo ha un valore educativo, è anche un insostituibile strumento di orientamento e di perfezionamento per le scelte, per l'azione (e cioè ha un valore formativo anche per questo verso) (...).*³²²

La dimensione comunitaria è l'unica che possa realmente valorizzare l'individuo. Ognuno deve comprendere il proprio potere e la misura delle proprie responsabilità.

*Chi sta sotto, deve pensare che le cause del suo sottosviluppo, degli impedimenti alla sua vita, stanno prima nella sua non chiarezza, nella sua non organizzazione, nella sua non coerenza, nella sua non creativa forza – che nella cattiveria degli altri: impegnandosi nel non permettere agli altri, come a se stesso, che si sia inorganici, mostruosi.*³²³

Un vero sviluppo è possibile partendo dalla liberazione delle persone che svelano i rapporti malati:

*Enormi masse di persone ancora si credono impotenti rispetto ai loro problemi fondamentali, non hanno esperienza che lo sviluppo è possibile secondo la determinazione dell'uomo. Tutte le iniziative attraverso le quali l'uomo prende esperienza del proprio possibile sviluppo creativo (secondo i suoi veri interessi, individuali, di gruppo e collettivi, assumendo di conseguenza scelte e responsabilità), sono dunque seminari autentici dei quadri necessari per un mondo che miri al proprio sano sviluppo.*³²⁴

Il Dolci “capacitatore” è anche il Dolci filantropo ed educatore. La valorizzazione di ognuno è il primo passo verso un percorso comunitario liberatorio:

322 DOLCI D., *ibidem*, p. 22.

323 DOLCI D., *ibidem*, p. 30-31.

324 DOLCI D., *Ivi*.

*È perciò indispensabile un'azione dal basso affinché le popolazioni prendano coscienza dei loro problemi e delle relative soluzioni, partecipino ad azioni locali, anche piccole ma precise e ben fatte, che diano il senso dell'enorme possibilità dell'agire comune con prospettiva. Occorre promuovere pianificazioni che facciano nelle popolazioni stesse nascere e crescere le ricerche – indicazioni – azioni locali, i piani regionali, e via via più vasti, con i loro autori-esecutori.*³²⁵

Lo strumento della pianificazione diviene, allora, occasione per dare a tutti una possibilità di organizzare un sistema sociale migliore:

*È fondamentale scoprire la particolare esperienza, lo specifico contributo che ciascuno, ciascun gruppo, ciascun popolo possono dare: e studiarlo, tenerne conto, valorizzarlo affinché la nuova cultura del mondo, la nuova morale, la nuova politica, la nuova vita, si possano nutrire di quanto più autentico è offerto dalle diverse esperienze. È urgente a questo fine lo sviluppo della sociologia della pianificazione a tutti i livelli: di gruppo, di nazione e internazionale.*³²⁶

Danilo crede fortemente nell'autogestione delle forze e delle risorse locali, contrapponendosi alla gerarchia burocratica dominante. Propone la pressione dal basso della gente per incidere sulle scelte politiche:

*Non basta affidarsi alla buona volontà dei vertici: politici, religiosi, culturali. Da soli non sanno e non possono. Chi è in alto, anche quando lavora e si batte affinché da tutti possano essere posseduti i valori essenziali, ha il pericolo di credere di conoscere quello che non conosce; ha il pericolo di vedere uniforme quello che uniforme non è affatto.*³²⁷

Chiave del lavoro per uno sviluppo differente e valorizzatore è, sempre, l'educazione:

Occorre un enorme lavoro educativo attraverso cui l'umanità si riconosca, si curi e si rinnovi. Il maggiore impedimento alle guerre, l'unico vero impedimento sarà, in ultima

325 DOLCI D., *Ivi*.

326 DOLCI D., *Ivi*.

327 DOLCI D., *Ivi*.

analisi, determinato dalla raggiunta maturità degli uomini che non le vorranno.

*Molto spesso il lavoro in profondità, non teso a risultati immediati, è anche la via più breve e sicura.*³²⁸

La pianificazione è vista come azione sociale che deve avvenire in spirito collaborativo e partecipato, ad un livello decentrato:

*(..) L'acutezza dell'analisi iniziale può tradursi in nuovi impulsi, nuove forze, e le scelte politiche determinano il tipo di sviluppo, il programma di governo, da realizzarsi anche attraverso il contributo dei centri zonali e centrali di studio-pianificazione.*³²⁹

Lo sviluppo in Dolci è concepito basandosi sui rapporti maieutici. La dimensione della comunità è fondamentale per recuperare il potere di ognuno attraverso rapporti incoraggianti e valorizzanti l'individuo. La maieutica, creando nuove relazioni, paritarie e rispettose, dà voce a tutti. Le donne riescono finalmente a partecipare a processi liberatori, tutti si esprimono in quanto soggetti attivi co-responsabili.

Per Danilo l'educazione è importante, in quanto strumento per un cambiamento sociale, rivoluzionario e nonviolento.

La critica di Aldo Capitini

Nel 1963 Capitini scrive a Dolci una lettera che per noi è fondamentale. È un testo diverso dagli altri, in quanto, oltre ai soliti consigli, incoraggiamenti e raccomandazioni, il filosofo perugino muove una critica strutturata e precisa all'amico. Le obiezioni mosse da Capitini sono costruttive e invitano esplicitamente Dolci a svolgere determinate attività che saranno poi essenziali per il lavoro educativo in Sicilia, che porterà Danilo a concepire la scuola di Mirto.

Capitini riferisce a Dolci di aver letto il suo saggio (*Verso un mondo nuovo*) e di averlo trovato ricco di buone osservazioni, ma “mancante del soffio di una forza social-religiosa. L'andamento sociologico allinea e organizza piuttosto risultati che produzioni; la sociologia rifugge dai contenuti, ecco perché spesso si trova nell'ovvio o nel senza perché;

328 DOLCI D., *ibidem*, pp. 31-32.

329 DOLCI D., *ibidem*, p. 32.

studia il *che*, ma non il *perché*; e in Italia e in Occidente si diffonde molto, perché fa evitare di prendere una posizione davanti al cattolicesimo e al capitalismo, cioè a fatti da superare, tanto da porre come fondamentale il moto che deve superarli e sostituirli (ciò a cui ci tendiamo noi, specialmente dopo il Seminario, perché stiamo predisponendo anche un lavoro rivoluzionario anti-capitalistico da condurre con metodo nonviolento)”³³⁰.

Capitini accenna anche ai limiti della pianificazione elaborata da Dolci: “tu parli di pianificazione, e fai benissimo ad approfondirla e trarne il massimo; ma è evidente che ci sono tanti tipi di pianificazione, secondo l'orizzonte social-religioso di accettazione o opposizione”³³¹.

Anche nella parte del libro sull'obiezione di coscienza³³², Capitini riscontra delle imprecisioni nei contenuti e nelle definizioni: “L'uso del termine *obbiezione di coscienza* vale contro l'ingiustizia immobile, e propugna un movimento che dia sempre più giustizia a tutti, nel quadro di una tenace e prontissima lotta anti-guerra”³³³. L'obiezione di coscienza e l'opposizione alla guerra, in riferimento alla *War Resisters' International* con la quale Dolci collabora, devono anche intendere il principio e l'azione positiva “di una società che elimini le altre violenze che sono l'espressione di *pochi*, lo sfruttamento, la mafia, ecc.”³³⁴.

Capitini non risparmia nessun passo del libro *Verso un mondo nuovo* e trova obiezioni anche nella ricerca morale di Dolci: “La tua ricerca individua bene ciò che si può fare in morale quando non si pongono più verità prefabbricate, soltanché non c'è la morale, ma c'è l'orientamento religioso (un'intima unità con tutti gli esseri) e l'orientamento sociale (superamento del capitalismo e autoritarismo di pochi: il potere oligarchico per denari o per forze)”³³⁵.

Il saggio di Danilo per Capitini è pur un buon inizio di “etica nonviolenta di pianificazione, prima fase”³³⁶. Ma, in una seconda fase d'azione, sorgono dei problemi; ad esempio: “Una cooperativa fiorente deve entrare in un quadro generale, altrimenti è semplicemente un'impresa proprietaria, e il quadro generale potrebbe essere anti-capitalistico, anti-autoritario, anti-imperialistico”³³⁷.

330 CATARCI M., *Il pensiero disarmato*, Torino, Gruppo Abele, 2007, lettera di Capitini a Dolci del 23 agosto 1963, p. 224-225.

331 *Ivi*.

332 Cfr. DOLCI D., *Verso un mondo nuovo*, Einaudi, Torino, 1964, pp. 17-31.

333 CATARCI M., *Il pensiero disarmato*, Torino, Gruppo Abele, 2007, lettera di Capitini a Dolci del 23 agosto 1963, p. 224.

334 *Ivi*.

335 *Ivi*.

336 *Ivi*.

337 CATARCI M., *Il pensiero disarmato*, Torino, Gruppo Abele, 2007, lettera di Capitini a Dolci del 23 agosto 1963, p. 225.

A questo punto Aldo Capitini traccia una strada importante. Invita esplicitamente Dolci ad avviare un lavoro educativo per i bambini, cosa che manca nella prospettiva dolciana almeno fino a quella data (1963). Infatti, per Capitini l'educazione dei più piccoli è la base primaria perché in futuro si realizzi una rivoluzione nonviolenta. Scrive Capitini: “Cioè tu devi prospettare una specie di *pianificazione ombra* o piano culturale-educativo in aggiunta alle opere della diga ecc. Cioè preparare persone che domani si valgano del grado raggiunto per una lotta universale. Anzi proprio questo lato è da curare anche per evitare che al bivio, tra la strada della rivoluzione religiosa e sociale nonviolenta e la strada del neo-capitalismo con un'educazione olivettiana sia scelta questa seconda. Ti raccomanderei di fare stages di insegnanti, doposcuola, bibliotechine popolari con questo scopo prerivoluzionario”.

Di queste sollecitazioni venute da Capitini, Dolci ne farà tesoro, concependo alla metà degli anni '70 la scuola di Mirto, una scuola rivolta ai più piccoli, in cui l'educazione maieutica e liberatrice è la base relazionale del metodo d'insegnamento.

L'educazione maieutica e il Centro educativo di Mirto

Il rinnovato modo di concepire i rapporti e le pratiche politiche attuate da Dolci, coinvolgono sin dall'inizio molteplici gruppi di persone. Danilo riesce a dare un'organizzazione e una vitalità a un movimento contadino che in Sicilia era già presente e che lottava contro i privilegi feudali della Chiesa e dei mafiosi proprietari terrieri. I laboratori di autoanalisi popolare riescono a tirare fuori i saperi contadini e tradizionali e metterli al servizio della comunità e del movimento. La maieutica reciproca (che nasce naturalmente come metodo educativo dai laboratori di auto-analisi popolari) è azione politica partecipata, in quanto risponde al bisogno di co-organizzare i gruppi di persone rendendoli capaci di portare avanti azioni precise definite da una strategia. Con Dolci la riflessione sulla strategia di lotta nonviolenta diviene pratica quotidiana attraverso il dialogo con gli intellettuali, con la stampa e con le stesse istituzioni malate che intende cambiare. La pianificazione organica diviene strumento di sviluppo creativo.

Uno dei luoghi in cui il dominio si fa più truce e violento è, per Dolci, il campo

dell'educazione e della scuola. E' qui che la differenza tra *trasmettere* e *comunicare* diventa manifesta, esplicitando tutto il suo valore liberatorio nel passaggio da un'educazione soltanto trasmissiva, che richiede soggetti passivi, a una comunicativa che desidera aiutare a far venire fuori le potenzialità di ognuno. Maieutica significa l'arte della levatrice, cioè colei che aiuta il parto. Le persone, crescendo e trasformandosi, hanno continuamente bisogno di imparare e relazionarsi in un ambiente sano, per poter divenire realmente padrone della propria vita. La ri-nascita maieutica si esprime in ogni momento, aiuta continuamente a riflettere e ragionare, a crescere ascoltando, a sintetizzare confrontando. Quest'arte deriva dalla filosofia socratica secondo la quale la ricerca della verità può avvenire soltanto unendo pezzi di verità che ciascuno possiede. La dialettica è perciò occasione non solo per la crescita individuale e dei gruppi, ma dell'intera società. Nel sogno di una democrazia veramente diretta e partecipata ogni individuo ha il diritto di dire la sua ed ha l'occasione di far conoscere alla comunità i propri desideri, cosicché la comunità possa contribuire ad esaudirli. La società ha la necessità che ogni persona riesca ad esprimere le proprie capacità in quanto ognuno ha un ruolo importante, anzi fondamentale. Valorizzare l'individuo e liberarlo dell'oppressione mentale che non permette di distinguere il *trasmettere* dal *comunicare*, significa valorizzare la società intera.

Nei laboratori maieutici che Dolci ha svolto in giro per l'Italia e il mondo, l'argomento, anzi la domanda, dalla quale partire è proprio quella sulla differenza tra il *trasmettere* e il *comunicare*. Confondere semanticamente questi due termini è indice di confusione mentale e impossibilità di svelare il meccanismo che ci opprime. La *trasmissione* è unilaterale, è un messaggio di un parlante a un ricevente, senza che quest'ultimo possa rispondere. Il ricevente è costretto a un ruolo passivo di ascolto senza possibilità di interazione. A lungo andare questo tipo di interazione risulta violenta in quanto non dà la possibilità all'altra parte di partecipare all'interazione. La *comunicazione*, la vera comunicazione è, invece, sempre nonviolenta in quanto permette alle parti di rapportarsi in maniera egualitaria e di confrontarsi, potendo arrivare a una soluzione, o a un nuovo punto di vista, avendo modificato la loro relazione. Il confronto, il dialogo e l'incontro, fanno parte del *comunicare*, invece il dibattito (*de-battere*, letteralmente “battere contro”) è una comunicazione mozzata, in quanto non contempla l'ascolto reciproco. La reciprocità contempla il confronto e il confronto porta alla creatività. Dall'insieme dei punti di vista, non solo nasce una moltitudine di punti di vista, ma anche una sorta di intelligenza collettiva creativa potenzialmente maggiore dell'insieme delle parti. Il dialogo è l'unico

modo per stimolare la creatività, risolvere i problemi, analizzare le situazione e uscire dalle crisi.

Tale metodo liberatorio e rivoluzionario è stato adottato da Danilo anche in campo educativo e scolastico. La trasmissione del sapere è inoculante e tende a creare dei *robot* che ripetono quanto gli si dice: nessuna spinta alla critica, nessun errore dal quale imparare. Ai ragazzi, nell'educazione tradizionale, viene chiesta disciplina e memoria. Con la maieutica l'obiettivo è co-responsabilizzare, rendere un gruppo responsabile per la propria educazione e il proprio interesse. Danilo fu accompagnato da grandissimi educatori, pedagoghi e intellettuali del tempo: da Paulo Freire a Johan Galtung, da Ernesto Treccani e Paolo Sylos Labini, da Mario Lodi a Italo Calvino.

Lo stile educativo proposto da Danilo non è certamente nuovo da un punto di vista teorico o pratico. Già Don Lorenzo Milani a Barbiana era un precursore di tale visione, che in Italia nacque grazie al pensiero di Maria Montessori. In ogni caso, lo specifico approccio maieutico reciproco è un'innovazione autentica. Nel 1975, nasce a Mirto il *Centro educativo sperimentale*³³⁸ che, nonostante i problemi burocratici e finanziari che lo accompagnano, diviene ben presto un vero e proprio laboratorio pedagogico per una nuova educazione maieutica, all'interno del quale convergono stili ed esperienze dei maggiori scienziati e pensatori del tempo. Persino la collocazione geografica del Centro è stata discussa nel corso delle usuali riunioni con la gente del luogo. I libri *Chissà se i pesci piangono*³³⁹ e il *Ponte screpolato*³⁴⁰, documentano l'esperienza della nascita del Centro educativo. Scrive Gianni Rodari:

*Tre sono, per lui, i fondamenti di un "nuovo educare". Anzitutto, il rifiuto della formazione. Poi la constatazione che "si sa veramente solo quanto si scopre e si riscopre". Infine, la maieutica come "necessità di sviluppare in ciascuno la capacità di scoprire, di creare, di promuovere necessari conflitti". Ma non si tratta di "passe-partout" didattici, o di espedienti. La scuola che si muove su quella strada può avanzare solo in presenza di una forte utopia. (..) E uno dei suoi ospiti chiarisce: "Utopia come sognare insieme, lotta-processo". Dove è chiaro che non si parla più soltanto della vita della scuola, ma di quella dell'ambiente sociale, dell'intero mondo di cui essa fa parte*³⁴¹.

338 L'idea di un centro educativo è di Aldo Capitini; cfr. *La critica di Aldo Capitini* in capitolo 12, *Nuove prospettive per lo sviluppo creativo*, e CATARCI M., *Il pensiero disarmato*, Torino, Gruppo Abele, 2007, pp. 224-225.

339 DOLCI D., *Chissà se i pesci piangono*, Einaudi, Torino, 1973.

340 DOLCI D., *Il ponte screpolato*, Stampatori, Torino, 1979.

341 RODARI G., Nota in DOLCI D., *Il ponte screpolato*, Stampatori, Torino, 1979, p. 218-219.

La poesia e la filosofia

A partire dal 1970, Dolci torna alla sua vocazione iniziale: la poesia, che trae linfa proprio dalle esperienze di lotta, dal lavoro educativo. Vedono la luce molti testi che raccolgono le sue poesie, tra i quali: *Il limone lunare* (1970), *Non sentite l'odore del fumo?* (1971), *Poema umano* (1974), *Il Dio delle zecche* (1976), *Creatura di creature* 1979, (Premio Internazionale di Viareggio) e l'ultima raccolta, che di poco ha preceduto la sua scomparsa, *Se gli occhi fioriscono* (1997).

Il Dolci degli anni '80 e '90, oltre alla poesia, scopre la scrittura che mescola insieme letteratura e filosofia. L'ultimo Dolci è esattamente quello che riesce a svelare, non solo i meccanismi malati di una società ferita dalla clientela e dalla mafia, ma anche i meccanismi internazionali di una società in profondo cambiamento. Egli scopre quel *dominio* che è insito nella struttura sociale, nella comunicazione di massa e nella cultura sociale propagandistica che si fa sempre più violenta e sistematica. L'ultimo Danilo scrive sulle molteplici forme del virus del dominio. Nei numerosi viaggi riscontra tale virus in moltissimi paesi dell'America Latina³⁴²: Colombia, Uruguay, Brasile (qui il sistema clientelare-mafioso prende il nome di *coronelismo*). Alcune radici storico-culturali che permettono tale sistema sono simili in varie parti del mondo. Danilo aveva già individuato i cambiamenti della mafia nella storia della Sicilia: essa, da mafia feudale, era riuscita a divenire mafia industriale e poi imprenditoriale e politica.³⁴³ Nell'ultima parte della sua vita Dolci comincia ad indagare i nessi e le relazioni rapportandosi con il conteso internazionale, grazie ai viaggi e alle amicizie.

342 Cfr. DOLCI D., *Inventare il futuro*, Laterza, Bari, 1968.

343 Cfr. DOLCI D., *Inventare il futuro*, Laterza, Bari, 1968.

Svilupparsi

Non “potere” ma una forma di “dominio” è il rapporto fra soggetto “attivo” che condiziona un soggetto “passivo” attraverso strumenti economici, ideologici, o politici³⁴⁴.

Nella fase matura della sua vita Danilo continua a scrivere. Non smette di far parlare gente semplice e grandi intellettuali attraverso le sue parole e i suoi libri. Ciò che esprime è sempre un confronto con altre teorie e riflessioni, con altri pensatori, con altre discipline. Il suo metodo è quello dell'alternanza continua tra versi e prosa, tra personali punti di vista ed elaborazione di visioni altrui. Il dialogo e la maieutica reciproca gli sono essenziali in ogni momento.

Nella sua analisi della struttura sistemica e del dominio insito nelle relazioni sociali, Danilo sviluppa un approccio personale che riesce a prendere spunto da altre considerazioni. Per Dolci la parola *potere* non ha mai un'accezione negativa (come per molti altri pensatori suoi contemporanei), anzi. Bisogna recuperare la forza che ogni individuo possiede e la capacità insita in ogni persona. *Potere* indica proprio il poter fare, l'essere capaci di, e in questo si distingue dal *dominio* che è l'utilizzo sbagliato, negativo e violento del potere. Il *dominio* è quel potere su qualcun altro che limita la libertà, i bisogni o anche le potenzialità di un organismo. Di conseguenza, per Dolci, così come ognuno possiede in sé un frammento di verità che va valorizzato, allo stesso modo ogni persona ha una capacità intrinseca che deve essere incoraggiata. Le relazioni e i rapporti sono, in Danilo Dolci, l'essenza dell'esistenza e i suoi interrogativi cercano proprio di indagare questa dimensione³⁴⁵. Egli sa che, in un mondo giusto, le relazioni tra gli esseri viventi sono paritarie e non sfruttatrici; il dominio, invece, è sempre alla base di una relazione malata.

Ma dove è il dominio? I primi rapporti malati e da svelare sono i rapporti del dominio mafioso. Il periodo storico e la terra in cui Dolci lavora, gli danno occasione di imbattersi

344 DANILO D., *Bozza di Manifesto*, p. 21 citato in SAFFIOTI R., *Democrazia e comunicazione, Per una filosofia politica della rivoluzione nonviolenta, Introduzione a una Bozza di Manifesto di Danilo Dolci*, Palmi (RC), 2007, p. 90.

345 Cfr. DOLCI D., *Dal trasmettere al comunicare*, Casale Monferrato (AL), Edizioni Sonda, 1988, p. 13.

direttamente nelle conseguenze dell'attività e della mentalità mafiosa. Egli intuisce una cosa molto semplice: la logica clientelare-mafiosa-illegale e quella clientelare-legale, che le sta accanto, sono le principali cause del mancato sviluppo sociale dell'isola. Di qualsiasi tipo di sviluppo si stia parlando, la mafia ne impedisce le basi, in quanto monopolizza le strutture economiche e condiziona quelle sociali e politiche, tramite un particolare substrato culturale che ne permette l'esistenza. Non esiste pluralismo in terra di mafia, non esiste concorrenza e non esiste trasparenza. I lavori pubblici e le imprese private, i voti politici e le scelte delle istituzioni, tutto è condizionato e spinto verso una gestione non equa né democratica. Svelarne i meccanismi è già il primo antidoto, ma non basta. L'azione di Dolci è positiva, non solo critica. Egli propone strutture e rapporti sani, una pianificazione socio-economica dal basso, che tolga al sistema mafioso la possibilità di interagire con la maggioranza della popolazione che, ormai cosciente, non cade più nell'inganno e nella paura del più forte.

Se il sistema clientelare-mafioso è il primo esempio di virus del dominio, Dolci si accorge che le stesse modalità, gli stessi meccanismi perversi, esistono con riguardo a tanti altri ambiti. Il dominio ha bisogno di stabilità, poca chiarezza e mantenimento dello *status quo*. Qualsiasi azione innovatrice, tendente al cambiamento, viene respinta con violenza assoluta. Questo accade, però, anche nelle istituzioni economiche e nelle scelte politiche a livello nazionale. Danilo ha già espresso la sua posizione nei riguardi delle scelte politiche a favore della guerra: egli si dichiara obiettore di coscienza e sfida la classe politica nel sostenere l'utilità della guerra. Il dominio è, però, in molti altri luoghi: nel potere inoculante dell'educazione trasmissiva, che non forma creature autonome e pensanti, bensì copie portatrici di valori conservatori. Ma non solo. Il dominio è, soprattutto nella società contemporanea, nella violenza dell'informazione mancante, della disinformazione e nella creazione della *massa*. Danilo sostiene spesso che la lupara, in confronto, è qualcosa di più arcaico, di rudimentale, rispetto all'attuale comunicazione di massa. La *comunicazione di massa* non esiste, non può esistere. Non si comunica con la massa. Per comunicare c'è bisogno di almeno due creature vive, agenti, pensanti che, reciprocamente, si aiutino a crescere. La parola *massa*, invece, annulla. Nel momento stesso in cui un popolo è concepito o si concepisce massa, lo si riduce a organismo inattivo e non pensante. La massa può essere solo impastata, non può alzarsi e decidere di cambiare le cose.

La massa può esistere finché viene pensata così, finché viene praticamente impedito a

*ognuno di concepirsi creatura autonoma che prova a coordinarsi. Ove le coscienze sono spente, invece di determinare la natura delle strutture, la subiscono*³⁴⁶.

La ricerca di Dolci non si ferma. Il virus del dominio, in quanto struttura malata, è incapace di provvedere al proprio auto-sostentamento e, necessariamente, è costretto a parassitare. È insito nella gestione dell'informazione radio-televisiva e giornalistica, nella scuola, nel campo sociale (con la mafia e il clientelismo) e nel sistema internazionale (non democratico e guerrafondaio), nel sistema economico comunista (che spegne gli individui, rendendoli attori passivi interessati esclusivamente alla soddisfazione di bisogni materiali) e in quello capitalistico (che offusca la mente e le relazioni sane, concependo il dio denaro al di sopra di ogni valore umano, sociale e naturale). Questa è la più profonda intuizione poetica in Danilo Dolci: egli indaga, scopre e svela la moltitudine di interazioni sbagliate che sono presenti nella modernità. L'organizzazione sociale è in Dolci oggetto di ricerca di forma democratica pura.

L'urbanistica deve mettersi al servizio degli umani e non deve essere strumento dei costruttori di *omili*. “Il dominio produce omili, dal potere democratico nascono città”³⁴⁷. Dolci avverte che:

La città è la prima unità politica. La “polis” greca è stata la prima prova per riuscire a passare dal dominio a esperimenti di democrazia. “Urbe”, “urbis” significano “aggregazione”, contrapponendosi a “villano”, “rustico”. Tipica operazione fascista era quella di confondere “urbe” e “città”. “Città”, “civitas” è condizione e diritto di “cittadinanza”, società civile, nella città-territorio anche con acque, alberi e montagne, collettività naturale-culturale-economico-amministrativa. Civile è quanto risulta giovevole al bene pubblico. Per cui si può parlare di “civitas communis deorum atque hominum”, di “città di Dio” e di “città dei morti”. Vi può essere “urbs” senza “civitas”, senza convivenza civile (..), senza civile identità.

*“Urbanistica” pertanto, dice ben altro che scienza e arte per costruire città. Altro è urbanizzarsi e altro è civilizzarsi*³⁴⁸.

346 DOLCI D., *Dal trasmettere al comunicare*, seconda edizione, Casale Monferrato (AL), Edizioni Sonda, 1988, citazione di copertina.

347 DOLCI D., *Nessi tra esperienza etica e politica*, Lacaita, Roma 1993, p. 267.

348 DOLCI D., *Ibidem*, p. 267-268.

Pertanto, la pianificazione organica è strumento per costruire città. La *struttura maieutica* in Dolci è la creatura di creature, organismo che valorizza. Strumento e fine di un'aggregazione sociale che può essere studiata e applicata insieme. È la pratica dell'azione nonviolenta di Dolci che, intuendo la complessità del reale e le relazioni malate, si concepisce struttura a sua volta e intesse legami di organismi nuovi e costruttivi.

Tutta la filosofia più profonda di Danilo è rintracciabile negli scritti dagli anni '70 in poi. Sia la poesia che le pubblicazioni successive sono un insieme concepito per valorizzare la possibilità di un potere creativo. *Dal trasmettere al comunicare* e *Nessi tra esperienza etica e filosofica*, *La legge come germe musicale* e *La struttura maieutica e l'evolgerci*, *Comunicare legge della vita* (e tanti altri contributi letterari altrettanto importanti), ognuno di questi libri mette insieme i problemi che oggi affliggono l'umanità (dalla mancanza di acqua in Palestina a causa delle politiche del governo israeliano, all'aumento del numero dei suicidi e di alcolismo nel mondo, dalle lotte degli indigeni in America Latina, alla denuncia delle violenze più brutali delle multinazionali occidentali in Africa). Il Dolci più maturo riesce a connettere e ad esprimere le molteplici forme di *dominio* che, esattamente come farebbe un virus, sa trasformarsi e rinforzarsi, adattarsi ai diversi contesti per continuare ad ammorbare.

L'individuazione di ciò che è insano per la società (dominio trasmissivo virale), corrisponde ad una ricetta in Danilo. La struttura maieutica comunicante è la chiave per cominciare a proiettare l'auto-sviluppo e le relazioni sane all'interno della società organizzata. Potenziare le capacità individuali è il primo momento di uno sviluppo sano, in quanto permette agli individui coscienti di relazionarsi ragionando. La formazione di piccoli gruppi maieutici è condizione necessaria per creare nuove leve per il cambiamento. La struttura maieutica condivide metodi e si relaziona in maniera costruttiva e propositiva verso la società e gli individui, cerca di aprirsi e avvicinare, per concepire insieme una crescita organizzata che sia veramente espressione degli *interessi* (da *essere-tra*) delle persone. La maieutica è lo strumento educativo per l'obiettivo dello sviluppo di comunità. Come per Gandhi, solo attraverso l'educazione gli esseri umani possono divenire autonomi e capaci di auto-sviluppare il proprio territorio. Dolci, concependo lo sviluppo come sviluppo organico dal basso delle comunità, non può fare a meno di rintracciare e sperimentare lo strumento che più di ogni altro possa liberare le persone dal dominio ed aiutarle a valorizzarsi reciprocamente, costruendo un modello di società nonviolenta. L'arte della maieutica serve per costruire strutture, e le strutture sono i soggetti primi che,

dialogando con la politica e l'economia, costituiranno istituzioni più vicine ai cittadini.

Allo stesso modo in cui funzionano i gruppi, così le comunità e le società, le città, le nazioni e gli attori internazionali, dovrebbero divenire *creature di creature*, cioè strutture maieutiche la cui valorizzazione è garantita dal fatto che ogni sua parte è intimamente valorizzata. Lo sviluppo in Dolci ha un senso del risveglio endogeno delle capacità insite in ogni sistema-organismo, che riesce a rapportarsi positivamente con i sistemi e l'ambiente circostante. Lo sviluppo maieutico è concepimento e valorizzazione delle forze interne, ad ogni livello sociale.

Nessi tra cambiamento, educare e struttura maieutica

Ervin Laszlo, filosofo ungherese e amico di Danilo Dolci, commenta, in un Convegno a Taranto nel 1998³⁴⁹, l'urgenza di una nuova direzione dello sviluppo. In tale ricerca, il concetto di comunicazione in Dolci assume un ruolo centrale. Comunicare è una vera e propria “legge della vita” che riguarda il singolo quanto l'umanità. Unica alternativa all'odierno sviluppo materialista non può che essere quello centrato sulla crescita personale e di comunità. Per il filosofo, l'umanità conosce due tipi di evoluzione: una *estensiva* (fatta di *conquista, colonizzazione e consumo*), l'altra *intensiva* (che usa strumenti diversi quali: la *connessione* e la *comunicazione*³⁵⁰).

Alcuni tra i miti che hanno creato lo sviluppo odierno risalgono all'era industriale, alla fisica, all'ingegneria e all'economia classica. L'era industriale ha separato gli individui, li ha allontanati dalla natura. La fisica classica e l'ingegneria hanno disegnato individui come mattoni, bastanti a sé stessi, come elementi reciprocamente indipendenti di materia organizzata. L'economia classica ha rinforzato tale mito attraverso la visione dell'individuo come soggetto economico centrato su sé stesso, che persegue fini e obiettivi assolutamente personali.

Per fortuna, l'evoluzione *intensiva*, supera questi modelli. Le scienze di oggi hanno concepito un sapere interconnesso, legando ogni organismo all'altro nella biosfera. Anche gli interessi, quindi, si connettono creando una struttura coerente piuttosto che casuale.

349Il Convegno fu organizzato a Taranto nel 1998, per ricordare la figura e l'opera di Danilo Dolci. Il risultato fu il libro, curato da L. C. Giummo e C. Marchese, intitolato *Danilo Dolci e la via della nonviolenza*.

350LASZLO E., “*Comunicare, legge della vita*” di Danilo Dolci nella prospettiva dello sviluppo della comunità umana, in GIUMMO L. C., MARCHESE C., *Danilo Dolci e la via della nonviolenza*, Piero Lacaita Editore, Manduria-Bari-Roma 2005.

L'evoluzione *intensiva* persegue una vera comunicazione tra le persone, e con la natura. La comunicazione avviene non solo tra persone, ma anche a livello interiore, e nei gruppi più ampi. Evoluzione *intensiva* è sviluppo che parte da dentro, aiuta a trovare se stessi all'interno del proprio contesto sociale e naturale. La comunicazione connette ciascuno agli altri e alla natura; i gruppi agli altri gruppi, e via via fino alle nazioni e al sistema globale. Essa è reciproca e nonviolenta, è la chiave per la vita e per il benessere. La comunicazione, per Danilo, consente quel tipo di sviluppo che assicura una crescita giusta e pacifica dell'intera comunità umana.

Democrazia e comunicazione: le Bozze di Manifesto

Raffaello Saffioti³⁵¹ ha collaborato con Dolci, soprattutto durante l'ultimo decennio dell'impegno di Danilo in Calabria. Si può dire che egli ha ultimato il suo percorso d'analisi dei nessi del virus del dominio e della ricerca creativa e costruttiva proprio in un luogo diverso dalla Sicilia, ma similmente inquinato dai rapporti clientelari-mafiosi illegali e legali.

Saffioti, nel suo contributo *Democrazia e comunicazione*³⁵², ripercorre lo sviluppo della *Bozza di Manifesto* a partire dall'agosto 1988, anno in cui Danilo propone, ai partecipanti di un seminario a San Marino, il brevissimo testo di appena due pagine. Quel seminario-laboratorio partorisce la prima edizione (gennaio 1989) della *Bozza di Manifesto* di Dolci (47 pagine). Già qualche mese dopo, viene pubblicata la seconda edizione, grazie a contributi maturati da incontri in scuole e centri culturali.

Dolci si è impegnato nella *Bozza* nell'ultimo decennio della sua vita, rielaborandola continuamente, grazie a verifiche di gruppo, in varie parti del mondo. È per questo un'opera singolare che ha avuto (fino alla morte di Danilo) ben sei versioni risistematiche³⁵³.

La volontà di Dolci era proprio quella di non dare una versione definitiva. La *Bozza* doveva rimanere tale per essere sottoposta, nello spirito dell'arte maieutica, a confronti e verifiche successivi. Saffioti riscontra all'interno della *Bozza* una chiave di lettura politico-

351 Saffioti è stato da me intervistato sul suo rapporto con Dolci nell'agosto del 2011 a Palmi.

352 SAFFIOTI R., *Democrazia e comunicazione, Per una filosofia politica della rivoluzione nonviolenta, Introduzione a una Bozza di Manifesto di Danilo Dolci*, Palmi (RC), 2007.

353 Le ultime quattro edizioni sono del 1991, 1993, 1995 e 1997.

educativa³⁵⁴. Egli è consapevole che la grandezza del metodo maieutico reciproco sta nel fatto che esso permette dei veri e propri laboratori *politici*, e quindi *democratici*. In essi, la conoscenza umana, integrata, riesce a concepire l'arte della complessità del reale, aiutando ciascuno a comprendere le relazioni del mondo. Saffioti, in Dolci, valorizza due nessi: quello tra educazione e politica e, conseguentemente, il nesso tra il comunicare e la democrazia. I nuovi rapporti sono alla base di una reale democrazia, essa si sostanzia nella comunità, come luogo, e nella maieutica, come metodo.

Saffioti, nella sua ricerca, intuisce la profondità della *struttura maieutica* concettualizzata da Dolci. I nessi con lo sviluppo e con la possibilità di agire sul reale, dipendono proprio da tale struttura relazionale. Raffaello parla di FILOSOFIA DELLA NUOVA MAIETICA, distinguendola così da quella socratica. In essa, la potenza della struttura maieutica può essere meglio intuita. Saffioti si chiede se tale concetto non sia una geniale invenzione, una scoperta alla pari della STRUTTURA ECONOMICA in Marx³⁵⁵. Il lavoro di Raffaello Saffioti è coincidente con la visione della “scuola di Messina” di Antonino Mangano, che si è venuta qualificando come il più importante centro di studi universitari della “maieutica strutturale”.

Proprio Antonino Mangano, in un contributo intitolato *Dominio, Complessità e Struttura Maieutica*³⁵⁶, parla dell'iniziale azione socio-politica di Danilo come lotta per l'elevazione delle condizioni generali di vita (materiali e non) di un gruppo umano lasciato ai margini dello sviluppo. Lo sviluppo era, però, quello concepito dalla cultura moderna come sviluppo unilateralmente industriale. L'azione di Dolci, invece, in quanto esperimento di sviluppo alternativo nonviolento “sul campo”, scopre le forme di degenerazione del potere, ma anche la complessità dei nessi della vita umana: ad esempio, nel rapporto tra il *lavoro* e le *risorse locali naturali*, o fra le *condizioni materiali dell'esistenza* (come l'occupazione) e l'*autonomia di pensiero individuale e comunitaria*. Proprio la complessità del reale e l'intuizione dei nessi in Danilo, permisero al *Centro studi e iniziative per la piena occupazione* di divenire luogo che favorisse insieme: *ricerca sociologica* (*Banditi a Partinico, Spreco, Inchiesta a Palermo*), *ricerca urbanistica* (*Città-Territorio*), *ricerca dell'occupazione* (irrigazione estiva ed uso dell'acqua piovana grazie alle dighe, centralità della fertilità dei terreni), *pressione socio-politica* (azione maieutica nonviolenta e scuola sperimentale di Mirto) e *organizzazione cooperativa sindacale* (per difendere le conquiste

354 Cfr. SAFFIOTI R., *Democrazia e comunicazione, Per una filosofia politica della rivoluzione nonviolenta, Introduzione a una Bozza di Manifesto di Danilo Dolci*, Palmi (RC), 2007.

355 Cfr. SAFFIOTI R., *Democrazia e comunicazione, Per una filosofia politica della rivoluzione nonviolenta, Introduzione a una Bozza di Manifesto di Danilo Dolci*, Palmi (RC), 2007.

356 MANGANO A., *Dominio, complessità e struttura maieutica*, in “Encyclopaideia”, n. 2, 1998.

raggiunte)³⁵⁷.

Lo sviluppo in Dolci è, così, un'asse che concepisce insieme educazione, politica, economia e lavoro sociale di “coscientizzazione”. La comunità è il primo luogo/soggetto attivo di tale visione.

Mangano riflette sulla struttura maieutica reciproca che, nascendo dal porre domande e dal bisogno di sapere, va oltre il metodo socratico. Le differenze sono molte. Vi è una serie di problemi planetari che al tempo di Socrate non esistevano. Vi è la scienza moderna, l'evoluzione scientifica del Novecento. Sul metodo c'è da dire che, se Danilo non conosce le risposte alle domande che pone, Socrate ha chiaro fin dall'inizio il quadro delle “verità” alla quale intende pervenire. La ricerca maieutica in Dolci è perciò più vera e aperta a conclusioni imprevedibili. Dolci non è l'unico maieuta, ma è il gruppo che, trasformandosi in *struttura*, fa partecipare ognuno alla discussione, facendo sì che ognuno diventi maieuta per ciascun altro e risvegliando l'educatore che è insito in ogni persona. Nel gruppo, i componenti sono reciprocamente dipendenti, perché durante la discussione ciascuno influenza l'altro. Ognuno contribuisce, così, al risultato comune della ricerca, rimanendone influenzato.

La struttura maieutica promuove l'evoluzione in quanto co-evoluzione, favorisce l'evolverci come co-evolverci. Non chiude l'individuo nella dimensione egoistica e competitiva, intessendo un “rapporto a trame” che è la traduzione, in termini educativi, della visione complessa, reticolare, della realtà. Tale convergenza tra complessità e struttura maieutica non era presente in Socrate³⁵⁸.

Non possiamo parlare della visione di uno sviluppo personale, generale o di comunità in Dolci, senza interrogarci sul funzionamento del metodo maieutico reciproco e sulle potenzialità della struttura maieutica. La vera rivoluzione parte proprio dal cambiare le menti, tramite la trasformazione delle relazioni tra esseri umani.

357 Cfr. MANGANO A., *Dominio, complessità e struttura maieutica*, in “Encyclopaideia”, n. 2, 1998.

358 Cfr. MANGANO A., *Dominio, complessità e struttura maieutica*, in “Encyclopaideia”, n. 2, 1998.

Conclusione

Sconfinata è la produzione artistica e letteraria di Danilo Dolci, così come la sua attività politica a favore dei più deboli. Filo conduttore di tutta la vita e l'opera di Dolci è la nonviolenza, intesa come la ricerca per una pace che garantissero dignità e valore alle vite di chi era stato dimenticato dallo Stato italiano e dalle istituzioni della Repubblica del dopo guerra.

Non si contano i libri di inchiesta, denuncia, poesia e filosofia dell'azione e della ricerca per la pace, i documenti e gli articoli pubblicati in moltissimi paesi. Gli archivi storici e le Università del mondo che si sono occupati di Dolci sono molteplici ma, stranamente, la sua vita e il suo pensiero raramente sono oggetto di studio in Italia, perlomeno in ambienti accademici e istituzionali. Amici e collaboratori, dalla Sicilia alla Norvegia, dagli Stati Uniti alla Svizzera, continuano a ricercare, illuminati ancora oggi dalla sua guida.

Danilo è stato definito in molteplici modi: filosofo, sociologo, poeta, educatore, pedagogo, architetto, urbanista, criminale. Ma il suo sapere e il suo modo di fare cultura e praticare l'azione politica dal basso non sono etichettabili. Il suo sapere non risponde a una determinata visione scientifica, a una specifica maniera di fare cultura, come oggi viene definita nelle scienze e nel sapere classico. Egli è eclettico, esperto nell'indagare i nessi e nello svelare le dinamiche conflittuali della realtà, di come è e di come dovrebbe essere. Egli, semplicemente, lotta per un mondo migliore con le arti del sapere umano, storico, popolare e scientifico. Il "Gandhi Italiano" ha l'intuizione, non solo critica, ma anche costruttiva per insegnare alle persone come divenire insieme *strutture creative* e propositive, come definire i propri bisogni e obiettivi, per mobilitarsi e guadagnarsi i propri diritti di una vita dignitosa. La legge in Dolci è strumento di liberazione; lo stesso scopo ha l'educazione che, partendo dalle reali capacità e desideri dei ragazzi, permette di conquistare il loro interesse per diventare cittadini e non sudditi. Le dinamiche del *potere* (di tutti) e le differenze col *dominio* (di pochi), sono alla base della riflessione su quale strada avrebbe dovuto perseguire lo sviluppo. Il territorio vissuto da Danilo, diviene così laboratorio sociale di una *terza via* che non vuole avere nulla a che fare né col capitalismo occidentale, né col comunismo sovietico. Dolci, piuttosto, fonde insieme le qualità migliori

del liberalismo e del socialismo, in cerca di una mediazione che creasse, dialetticamente, un altro modello di sviluppo, nuovo, basato sulla *libertà* e sull'*eguaglianza*. La rivoluzione di Danilo Dolci sta nel pensare e praticare in Sicilia uno sviluppo differente che, dal basso, orienta i gruppi nella direzione dell'equità e della giustizia sociale, attraverso la difesa dei beni pubblici come l'acqua e la democrazia, e combattendo contro la corruzione della politica, l'arroganza mafiosa e la miseria di cui lo Stato, non solo è complice, ma persino autore. Propone, in alternativa, il cooperativismo e l'organizzazione trasparente e partecipata tra le istituzioni e la cittadinanza. La vita deve mirare alla co-organizzazione sociale, attraverso strutture maieutiche in grado di far comunicare la popolazione con l'amministrazione sociale e politica. La gente può recuperare la capacità e la volontà di partecipare allo sviluppo e alla creazione della società, eliminando quei processi insani di cattiva politica, criminalità e ingiustizia sociale che fanno delle città moderne veri e propri *omili*³⁵⁹ umani.

Danilo Dolci, nel momento esatto in cui riesce a semplificare e mettere per iscritto il suo ragionamento, che svela e denuncia le ingiustizie sociali del mondo odierno tramite la riscoperta del significato etimologico profondo delle parole (come *potere*, *dominio*, *comunicazione*, *trasmissione*, *massa*, *struttura*, *virus*), comincia anche a praticare un metodo d'analisi insieme antico e innovativo. Egli riscopre la forza del metodo socratico di ricerca della verità tramite lo scambio. Intuisce che l'incontro e il comunicare, etimologicamente collegato alla radice *cum-munus* (scambio di doni), sono uno strumento potentissimo nelle mani di tutte le donne e gli uomini. Rivede la maieutica socratica alla luce dei rapporti tra le persone, non solo tra i concetti; egli va oltre Socrate, perché la maieutica *reciproca*, ricerca la verità attraverso la dialettica della relazioni tra gli individui; la reciprocità, modificando la relazione, genera verità e aiuta a costruire, nella pratica, quello che le gente desidera. Organizzare processi dialettici di confronto reciproco, serve a comprendere lo "stato delle cose". Svelare insieme i meccanismi malati e i rapporti di dominio è possibile, anche agli analfabeti, per cominciare a scoprire quali sono i propri interessi e per poter perseguirli insieme. La *maieutica reciproca*, che trova inizialmente la luce come mezzo per l'autoanalisi popolare, presto diviene non solo strumento di indagine liberatorio, ma anche metodo per educare, per concepire rapporti più sani e per sognare una vita fatta di simbiosi e cooperazione e non di violenza e competizione.

359 DOLCI D., *Nessi tra esperienza etica e politica*, Lacaita, Roma, 1993, p. 265.

L'originalità e la forza dell'autore stanno nell'insieme della teoria e della pratica. Ogni scritto, ogni pensiero, ogni parola, ogni verso, in Danilo, si ricollegano ad un'azione, ad un comportamento portato avanti con i suoi amici e collaboratori.

Il suo approccio tende a voler risolvere i problemi, permettendo alla gente di partecipare; in questo egli è profetico, perché ha delle intuizioni che saranno alla base dei successivi *Peace Studies*: in particolare, Dolci è portatore di una prospettiva orientata al futuro e di una visione della scienza come non neutrale, rintraccia e combatte la violenza strutturale delle relazioni virali e parassitarie del comportamento clientelare-mafioso (e non solo la mafia in sé), svela la violenza culturale, che crea atomi e non organismi, massa e non strutture, omili e non città.

Dolci ha intuito che la fabbrica e la massificazione culturale sono germi del nuovo sviluppo, ma non vi si arrende, cercando nella campagna siciliana un'alternativa sociale. L'industrialismo e la modernità, la centralizzazione e l'inurbamento, sono elementi e conseguenze di una scelta di sviluppo che Danilo ritiene sbagliata. La sua alternativa sta nella campagna, nell'acqua e nella terra, nel *potere* e nell'occupazione per tutti.

Dolci ci consegna in eredità una chiave di lettura della realtà che possiede i germi di un possibile cambiamento futuro. Riconoscere il virus del *dominio*, tramite i rapporti trasmissivi, e sostituirvi il *potere*, tramite l'autentico comunicare, è la strada da percorrere per co-concepire quell'organismo valorizzante, sociale e politico, cooperativo e rivoluzionario chiamato *struttura maieutica*.

Questa tesi ha cercato di valorizzare alcuni elementi che, nella vita di Danilo Dolci, sono serviti per ripensare il mondo e lo sviluppo del territorio. Probabilmente l'eredità più importante di Danilo sta nel pensiero concretizzato e vitale di vivere in maniera diversa i rapporti, creando un mondo nuovo. Non è causale l'insistenza sulla parola e sul significato di creatività: tale termine ha il senso della nascita, l'essere umano possiede la capacità di dare vita e germogliare pensieri nuovi, creando realtà differenti. La capacità creativa è il seme più importante e prezioso che gli uomini possiedono. La Sicilia ha visto una luce con Dolci, molti ancora lottano per combattere il principale ostacolo allo sviluppo dell'isola. Non si contano le morti violente, vittime del sistema clientelare-mafioso e le esistenze condannate a una vita senza la speranza di una Sicilia-modello. Io credo che proprio la Sicilia deve avere la forza di ritrovare la sua stessa dignità perduta, oppressa dal buio dei

rapporti malati e virali. Come un gigante dai piedi d'argilla, la mafia può implodere, cadendo su sé stessa se ciascuno, innamorandosi della libertà, lavora per riappropriarsi del proprio potere insieme agli altri.

Se la gioventù le negherà il consenso, anche l'onnipotente e misteriosa mafia svanirà come un incubo. Paolo Borsellino

La Sicilia occidentale, oggi, non è più il centro di un esperimento di sviluppo alternativo. Per questo, c'è il bisogno impellente di recuperare il metodo e gli obiettivi che Danilo ci ha lasciato per costruire una nuova, vera, democrazia intorno a noi.

Come ha scritto il filosofo Aldous Huxley nella prefazione al libro *Inchiesta a Palermo*:

Senza la carità, il sapere tende a divenire inumano; senza il sapere, la carità è, troppo spesso, condannata all'impotenza. In una società come la nostra (..) un nuovo Gandhi, un odierno San Francesco deve essere equipaggiato, oltre di compassione e sacrificio amore, di altro. Gli occorre un grado in una scienza e una conoscenza generica di una dozzina di discipline che esulano dal suo proprio campo. Soltanto avanzando su entrambe queste strade, quella della testa e quella del cuore, un santo del secolo ventesimo può sperare di riuscire. ³⁶⁰

360 DOLCI D., *Inchiesta a Palermo*, Einaudi, Torino 1957. Prefazione all'edizione inglese (britannica e statunitense).

*Le tappe principali di una vita*³⁶¹

Febbraio 1952. Danilo Dolci arriva dal nord a Trappeto. Lavora con la gente

14 Ottobre 1952. Primo digiuno di otto giorni, nella casa dove è morto un piccolo di fame. Aldo Capitini gli scrive.

1953-54. Nascono il *Borgo di Dio* e l'Università popolare.

Ottobre 1955. Viene pubblicato dall'editore Laterza, a Bari, *Banditi a Partinico*.

27 Novembre 1955. Secondo digiuno, di una settimana a Spine Sante, in Partinico, per proporre il problema della costruzione della diga sullo Jato.

30 Gennaio 1956. Digiuno dei mille sulla spiaggia di San Cataldo (Trappeto) con contadini e pescatori, per lottare contro la pesca fuorilegge.

2 Febbraio 1956. Sciopero alla rovescia a Partinico, con centinaia di disoccupati, per riattivare una trazzera intransitabile. Danilo viene arrestato.

30 Agosto 1956. Viene pubblicato *Processo all'art. 4* da Einaudi

Dicembre 1956. Prima edizione di *Inchiesta a Palermo* (Einaudi)

15 Dicembre 1956. Digiuno collettivo a Palermo e in tre paesi della provincia, per denunciare l'estrema miseria.

361 Cfr. MARTINETTI J., ALASIA F., Cronologia essenziale della vita di Danilo Dolci, Centro per lo sviluppo creativo Danilo Dolci
<http://www.danilodolci.it>

1-2-3 Novembre 1957. Congresso per la piena occupazione a Palermo, con la partecipazione di tecnici, economisti, sociologi e urbanisti, italiani e non.

7-19 Novembre 1957. Digiuno di Danilo e di Franco Alasia a Cortile Cascino (Pa), in seguito al Congresso per la piena occupazione, per denunciare l'orrenda situazione dei quartieri più poveri di Palermo.

6 Aprile 1958. Una Politica per la piena occupazione, viene pubblicato da Einaudi: gli studi e gli interventi al Congresso. Il concetto di Piena occupazione viene introdotto pubblicamente per la prima volta in Italia.

Maggio 1958. Si fonda a Partinico il Centro studi e iniziative per la piena occupazione che estende la sua attività nella zona di Roccamena, Corleone, Menfi, Cammarata e San Giovanni Gemini. Si formano gruppi stabili di amici soprattutto in Italia, Svizzera, Inghilterra, Svezia, Germania.

27-28-29 Aprile 1960. Congresso sulle condizioni igienico-sanitarie in una zona sottosviluppata della Sicilia occidentale a Palma di Montechiaro (Ag).

25 Giugno 1960. L'editore Einaudi pubblica Spreco, approfondita autoanalisi socioeconomica nella Sicilia occidentale.

30 Maggio 1962. Viene pubblicato *Conversazioni*: documentazione del metodo strutturale maieutico nelle riunioni con la gente semplice.

7 Settembre 1962. Ultimo digiuno di Danilo Dolci a Spine Sante per la diga sullo Jato, seguito da una grande manifestazione popolare. Al nono giorno di digiuno, giunge da Roma, dalla Cassa per il Mezzogiorno la decisione di costruire la diga.

27 Febbraio 1963. Inizio dei lavori della diga Jato.

29 Ottobre 1963. Digiuno a Roccamena per la diga sul Belice.

7 Marzo 1964. Occupazione nonviolenta della piazza del municipio di Roccamena, per la

diga sul Belice.

22 Settembre 1965. Danilo Dolci e Franco Alasia denunciano in una conferenza stampa, il risultato di un'autoanalisi popolare compiuta nella zona sui rapporti tra mafia e politica.

20 Novembre 1965. Inizia il processo per direttissima contro Danilo e Franco su denuncia di un ministro, un sotto-segretario di Stato e numerosi notabili della zona, indicati nella conferenza stampa come aventi rapporti con la mafia.

10 Gennaio 1966. Danilo digiuna a Castellammare del Golfo (Tp). Durante la settimana emergono pubblicamente indicazioni specifiche sul rapporto tra mafiosi e politici locali.

Settembre 1966. Pubblicato da Einaudi *Chi gioca solo*: comprende una parte della documentazione antimafia e delle vicende processuali.

5-11 Marzo 1967. Duecento chilometri di marcia per la Sicilia occidentale e per un nuovo mondo nuovo.

22 Giugno 1967. A Roma il Tribunale condanna Danilo a due anni di prigione, e Franco Alasia ad un anno e sette mesi.

1 Gennaio 1968. Iniziano i lavori al Borgo di Trappeto per la costruzione del centro di formazione.

15 Gennaio 1968. Terremoto nella valle del Belice. Il Centro si mobilita per il soccorso immediato.

10 Febbraio 1968. I lavori al Borgo vengono ripresi. Si sente la necessità di portare a termine il nuovo Centro di formazione per la pianificazione organica.

15 Settembre 1968. Al Borgo di Trappeto viene presentato pubblicamente in una conferenza stampa ed inviato alle autorità competenti un piano di sviluppo per le zone terremotate. Tra i caotici interventi statali è la prima proposta di intervento organico nella zona. Si indicano i Cinquanta giorni di pressione per la zona terremotata.

30 Novembre 1968. Laurea honoris causa in Filosofia dell'Università di Berna a Danilo Dolci.

4 Aprile 1969. Seminario a Trappeto sul tema Città-territorio con l'intervento di qualificatissimi esperti nazionali e internazionali. Nel frattempo, era stato pubblicato da Laterza *Inventare il futuro*, parziale sintesi dell'esperienza. In questi ultimi anni si è lavorato alla costruzione della diga sullo Jato 24 ore su 24.

6 Luglio 1969. Promosso dal Centro, si costituisce Il consorzio irriguo Jato.

25-26 Marzo 1970. Una Radio Libera da Partinico diffonde la voce della gente terremotata. Intervento della polizia. Nuove denunce. Parte dei testi sono pubblicati in *Limone lunare* (Laterza Ed.).

23 Novembre 1970. Si firma davanti al notaio di Partinico il compromesso di acquisto di circa 10 ettari di terreno in contrada S. Caterina-Mirto su cui si edificherà il nuovo Centro sperimentale educativo.

28 Novembre a Roma. Trecentomila persone convergono da tutta Italia per una delle più imponenti manifestazioni pubbliche della storia italiana.

12 Maggio 1972. La Corte del Tribunale d'Appello di Roma ha rifiutato l'acquisizione di tutte le prove presentate dai difensori di Danilo e Franco Alasia al Processo d'Appello contro Mattarella-Volpe.

Gennaio 1973. Editto da Einaudi (Torino), esce *Chissà se i pesci piangono*, Danilo Dolci: documentazione del lavoro svolto nei seminari e nelle riunioni a Trappeto del '72, per verificare le indicazioni emergenti a confermare o modificare l'ipotesi di partenza; con la quale si concepiva la creazione del nuovo Centro educativo sperimentale.

Luglio 1973. la Corte di Cassazione di Roma conferma la condanna d'Appello di Danilo Dolci e Franco Alasia alla pena rispettiva di due anni e un anno e mezzo. Ma la pena viene condonata.

26-31 Dicembre 1973. Per chiarire ulteriormente alcuni problemi essenziali relativi all'avvio del nuovo Centro educativo, contribuire alla formazione di quadri locali e approfondire il rapporto con i consulenti, viene organizzato un nuovo seminario al Borgo di Trappeto, con la partecipazione, tra gli altri, di Johan Galtung, Clotilde e Maurizio Pontecorvo, Jacques Vonèche (intimo collaboratore di Piaget), Gunnar Richardsson e Olle Edholm.

12 Gennaio 1974. Viene pubblicato dall'editore Einaudi di Torino, *Poema umano* di Danilo Dolci.

Primavera- estate 1974. Si sviluppa il processo di autogestione locale dell'Alleanza contadina che si impegna per i problemi relativi alla democratizzazione dell'acqua della diga sullo Jato; funziona la camera del Lavoro di Trappeto con forze proprie.

7 Gennaio 1975. Comincia a Mirto, a livello informale, la sperimentazione educativa con 2 gruppi di bambini dai quattro ai cinque anni.

Febbraio 1976. Al Borgo dopo un preseminario di quasi una settimana si incontrano, per un consulto, alcuni tra i maggiori esperti di educazione: Paulo Freire, Johan Galtung, Olle Edholm, Ettore Gelpi, Gastone Canziani, Jacques Vonèche, James Bruni, Bodgan Suchodolski, Otto Klineberg, Danilo Dolci.

Febbraio 1978. Profonde pressioni popolari richiedono, con la costruzione della strada per Mirto, interventi essenziali allo sviluppo della zona: rimboschimenti, allacciamenti dei bacini contermini alla diga, ecc.

Ottobre 1978. Si avviano le trasmissioni di Radio Città Terrestre.

Primavera 1979. La documentazione della sperimentazione e delle difficoltà di Mirto vengono pubblicate col titolo *Il ponte screpolato* dall'Editore Stampatori di Torino.

Estate-autunno 1979. L'opera poetica di Danilo, a cui era già stato attribuito nel 75 il Premio Etna- Taormina per la Poesia (precedentemente assegnato a Holan, Achmatova,

Mario Luzi), rielaborata, pubblicata col titolo *Creatura di Creature* da Feltrinelli, riceve il Premio Internazionale Viareggio.

7-11 Luglio 1980. Danilo viene invitato dall'Unesco a Parigi per partecipare ad un Simposio internazionale sull'evoluzione dei contenuti dell'educazione generale nel prossimo ventennio

Maggio 1981. L'editore Laterza pubblica il poema *Da bocca a bocca*, con prefazione di Mario Luzi.

Primavera-inverno 1982. La Boston University Library, dove già è collezionato il materiale relativo a Martin Luther King, ha iniziato a raccogliere libri, documenti e manoscritti di Danilo (e la relativa corrispondenza con Aldous Huxley, Bertrand Russel, Erich Fromm e altri). In diverse scuole italiane (a Mestre, Alessandria, Alba, Piacenza, Imperia, Varese, Agropoli, Linguaglossa, Acireale, Messina e altrove) si sperimenta in appositi seminari la metodologia strutturale maieutica.

Ottobre 1983. La scuola materna di Mirto è finalmente riconosciuta Scuola statale sperimentale.

Settembre 1984. L'editore Armando pubblica *Palpitare di nessi. L'Argonauta, La creatura e il virus del dominio e La comunicazione di massa non esiste.*

1988. Il Centro studi e iniziative, da Largo Scalia a Partinico, è sempre più impegnato a esplorare i nessi tra educare, creatività e sviluppo nonviolento cercando di esplorare anche praticamente (in intima collaborazione con gruppi italiani e altrove nel mondo) cosa può significare nei più diversi ambiti il reciproco adattamento creativo. In questo orientamento il Centro, nato per la piena occupazione può ormai ristrutturarsi o rinnovarsi per lo sviluppo creativo: attento sempre ai problemi dell'irrigazione democratica e ai problemi locali, ma soprattutto alla formazione di Centri maieutici in Italia e nel mondo. Sempre più valido è il collaborare con Nino Mangano (Pedagogia sociale, Università di Messina).

Gennaio 1989. L'editore Sonda pubblica *Dal trasmettere al Comunicare* e la prima *Bozza*

di Manifesto.

Gennaio 1990. Pressioni da Trappeto (che dichiara il lutto cittadino) per riconquistare l'acqua della diga Jato, rubacchiata legalmente dalle autorità palermitane.

1991-94. Si è approfondito il rapporto coi giudici Cordova e Caselli. Si è approfondita la sperimentazione della struttura maieutica, in varie scuole italiane (dalle Elementari alle Medie inferiori e superiori, alle Università) da sud al nord; e attraverso annuali Seminari nazionali coi maggiori esperti.

13 Maggio 1996. Laurea honoris causa in Scienze dell'educazione dall'Università di Bologna a Danilo Dolci.

28 Settembre-5 Ottobre 1996. In seguito a diversi suicidi avvenuti fra i giovani a La Maddalena, Danilo invitato ad un Seminario con giovani, educatori, familiari e associazioni volontarie riscontra, pur fra estreme difficoltà, il gravissimo contesto: dall'agosto 72, senza alcuna autorizzazione parlamentare, segretamente, si è costituita una base militare USA dotata di micidiali armi atomiche. L'assurdo bubbone-zecca inquina attorno corpi e menti con effetti devastanti in oltre un decimo della popolazione locale.

Bibliografia

ALASIA F., MONTALDI D., *Milano, Corea, Inchiesta sugli immigrati negli anni del «miracolo» con una lettera di Danilo Dolci*, Roma, Donzelli editore, 2010

ALTIERI R., *La rivoluzione nonviolenta. Per una biografia intellettuale di Aldo Capitini*, BFS Edizioni, Pisa 2003.

BANFIELD E., *Le basi morali di una società arretrata*, Il Mulino, Bologna 1976.

BARBERA L., *I ministri dal cielo*, seconda edizione, Due Punti Editore, Palermo, 2011.

BARONE G., *Danilo Dolci, Una rivoluzione nonviolenta*, Recco (GE), Terre di mezzo Editore, 1999.

BARONE G., *La forza della nonviolenza*, Napoli, Libreria Dante & Descartes, 2004.

BARONI P., BENVENUTI P., *Segreti di Stato, dai documenti al film*, a cura di Nicola Tranfaglia, Roma, Fandango Libri, 2003.

BJORN H., *Le teorie dello sviluppo e il terzo mondo*, Roma, Asal, 1986.

CALAMANDREI P., *Costituzione e leggi di Antigone*, Sansoni, Milano, 1996.

CAPITINI A., *Danilo Dolci*, Lacaita Editore Manduria, Fasano di Puglia, 1958.

CAPITINI A., *Rivoluzione aperta*, Parenti, Firenze-Milano, 1956.

CAPPELLO F., *Seminare domande*, EMI, Bologna 2011.

CATARCI M., *Il pensiero disarmato*, Torino, Gruppo Abele, 2007

CENTRO PER LO SVILUPPO CREATIVO “DANILO DOLCI”, *Atti del Convegno su Danilo Dolci* a Basilea (9/10 marzo 2007), Palermo 2007.

C.E.S.I.E., *Atti del seminario “Giornata Maieutica” il metodo nonviolento nell'esperienza di Danilo Dolci* (19-20 aprile 2002, Santa Maria dello Spasimo), Palermo, a cura di Amico Dolci e Vito La Fata.

CORNELISEN A., *Torregreca, un piccolo mondo nell'Italia meridionale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1990.

COSTANTINO S., *Raccontare Danilo Dolci*, Editori riuniti, 2003.

DE MAREUIL A., *Lanza del Vasto*, St-Jean-De-Braye, Dangles, 1998.

DEMAS W. G., *The Economics of Development in Small Countries with Special Reference to the Carribean*, McGill University Press, Montreal 1965.

DEVALL B., SESSIONS G., *Ecologia Profonda*, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 1989.

DOLCI D., *Banditi a Partinico*, Palermo, Sellerio Editore, Edizione 2009.

DOLCI D., *Chi gioca solo*, Einaudi, Torino, 1966.

DOLCI D., *Comunicare, legge della vita*, Lacaita Editore, Roma, 1995.

DOLCI D., *Chissà se i pesci piangono*, Einaudi, Torino, 1973.

- DOLCI D., *Dal trasmettere al comunicare*, Casale Monferrato (AL), Edizioni Sonda, 1988.
- DOLCI D., *Esperienze e riflessioni*, Universale Laterza, Bari, 1974.
- DOLCI D., *Fate presto (e bene) perché si muore*, De Silva, Torino-Firenze 1954.
- DOLCI D., *Il ponte screpolato*, Stampatori Edizioni, Torino 1979.
- DOLCI D., *Inchiesta a Palermo*, Einaudi Editore, Torino, terza edizione 1960.
- DOLCI D., *Inventare il futuro*, Laterza, Bari, 1968.
- DOLCI D., *La comunicazione di massa non esiste*, Piero Lacaita Editore, Manduria 1995.
- DOLCI D., *Nessi fra esperienza etica e politica*, Roma, Piero Lacaita Editore, 1993.
- DOLCI D., *Non esiste il silenzio*, Einaudi, Torino, 1974.
- DOLCI D., *Palpitare di nessi*, Armando, Roma, 1985.
- DOLCI D., *Processo all'articolo 4*, Einaudi Editore, 1956.
- DOLCI D., *Racconti siciliani*, Palermo, Sellerio Editore, 2008.
- DOLCI D., *Una politica per la piena occupazione*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1958.

DOLCI D., *Variazioni sul tema comunicare*, Qualecultura, Vibo Valentia, 1991.

DOLCI D., *Verso un mondo nuovo*, Einaudi, Torino, 1964.

FONDAZIONE CENTRO STUDI ALDO CAPITINI (Perugia), Epistolario di Aldo Capitini 1 / 2, *Aldo Capitini, Danilo Dolci: LETTERE 1952-1968*, a cura di Giuseppe Barone e Sandro Mazzi, Carocci Editore, Roma, 2008.

FREIRE P., *La pedagogia degli oppressi*, edizioni Gruppo Abele, Torino 2011.

FRIEDMAN J., *Empowerment verso il “potere di tutti”, una politica per lo sviluppo alternativo*, edizione italiana a cura di Alberto L'Abate, Edizioni Qualevita, 2004.

GALTUNG J., *A Theory of Development*, Transcend University Press, 2010.

GALTUNG J., *Affrontare il conflitto, Trascendere e Trasformare*, Pisa, Plus 2008.

GALTUNG J., *La trasformazione dei conflitti con mezzi pacifici*, UNDP, Centro Studi Sereno Regis, Torino, 2006.

GALTUNG J., *Human Needs as the Focus of Social Science*, Oslo 1977

GALTUNG J., *Launching Peace Studies: The First PRIO Years. Strategies Findings Implications*, Transcend University Press, 2010.

GALTUNG J., *Members of two worlds*, New York, Colombia University Press, 1971.

GALTUNG J., *Pace con mezzi Pacifici*, Milano, Esperia Edizioni, 1996.

GALTUNG J., *Self-Reliance, A Strategy for Development*, London, 1980.

GALTUNG J., IKEDA D., *Scegliere la pace*, Esperia Edizioni, Milano 1996.

GALTUNG J., *The politics of Self-Reliance*, Oslo 1976.

GANDHI M. K., *Antiche come le montagne*, Edizione Mondadori, Milano, 2005.

GANDHI M. K., *Hind Swaraj*, (ed. or. 1909), trad. it., *Vi spiego i mali della civiltà occidentale*, a cura del Centro Gandhi, "Quaderni Satyagraha" n. 16, Pisa, 2009.

GANDHI M. K., *Sarvodaya. Un'economia a servizio degli ultimi*, in "Quaderni Satyagraha" n. 6, Pisa, Centro Gandhi, 2004.

GANDHI M. K., *Teoria e pratica della nonviolenza*, Edizione RCS, Milano, 2006.

GANDHI M. K., *Una guerra senza violenza*, Pisa, Centro Gandhi, 2005.

GIUMMO L. C., MARCHESE C., *Danilo Dolci e la via della nonviolenza*, Piero Lacaita Editore, Manduria-Bari-Roma 2005.

HAUSSMANN G., *La terra come placenta*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 2005.

HAUSSMANN G., *Suolo e società*, Istituto sperimentale per le colture foraggere, Lodi, 1986.

IPRI (ISTITUTO ITALIANO DI RICERCHE SULLA PACE), *I movimenti per la pace I, Le ragioni e il futuro*, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 1986.

LA SPINA A., *Danilo Dolci «imprenditore civile»*, in Aa. Vv., *Raccontare Danilo Dolci*, Editori Riuniti, Roma 2003,

LEDWIT M., *Community development. A critical approach*, The Policy Press, University of Bristol, Bristol 2005.

LOPREATO J., *Mai più contadini, Classi sociali e cambiamenti nel mezzogiorno*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1990.

KUMARAPPA J. C., *Economia di condivisione, come uscire dalla crisi mondiale*, traduzione di Marinella Correggia; a cura di Rocco Altieri; Quaderni Satyagraha la forza della verità; Centro Gandhi Edizioni, Pisa, 2012.

NAESS A., *Dall'ecologia all'ecosofia, dalla scienza alla saggezza*, in M. CERUTI – E. LASZLO; *Physis: abitare la terra*, Feltrinelli, Milano 1988.

NARAYAN J., *Verso una nuova società*, Il Mulino, Bologna, 1964.

OLIVETTI A., *Tecnica delle riforme*, a cura del Movimento di Comunità, Tipografia Torinese, Torino, 1950.

PICCOLA BIBLIOTECA MORALE, *Ribellarsi è giusto, teorie e pratiche della disobbedienza civile: un'antologia*, Edizioni dell'asino, 2008.

PITKIN D. S., *Land Tenure and Family Organization in a Italian Village*, Cambridge, 1954.

POLANYI K., *La grande Trasformazione*, Einaudi, Torino, 1974.

RAHNEMA M., *Quando la povertà diventa miseria*, Einaudi, Maggio 2005.

RAHNEMA M., ROBERT J., *La potenza dei poveri*, Milano, Jaca Book, 2010.

SACHS W., *Dizionario dello sviluppo*, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 1998.

SAFFIOTI R., *Democrazia e comunicazione, Per una filosofia politica della rivoluzione nonviolenta, Introduzione a una Bozza di Manifesto di Danilo Dolci*, Palmi (RC), 2007.

SCHIRRIPPA, *Borgo di Dio. La Sicilia di Danilo Dolci (1952-1956)*, FrancoAngeli, Milano 2010

SCHUMACHER E. F., *Il piccolo è bello*, Moizzi Editore, Milano, 1977.

SHIVA V., *Le guerra dell'acqua*, Saggi Universale Economica Feltrinelli 2003.

SOROKIN P. A., *La dinamica sociale e culturale*, Edizione Editrice Torinese, Torino, 1975.

SPAGNOLETTI G., *Conversazioni con Danilo Dolci*, Mondadori, Milano 1977.

THOMAS C., *Dependence and Trasformation. The Economics of the Transition to Socialism*, M-R Press, New York 1974.

THOREAU H. D., *La Disobbedienza Civile*, 1849.

THOREAU H. D., *Walden, ovvero Vita nei boschi*, 1854.

Fonti dirette

DOLCI D., *Atti del convegno sullo sviluppo: la città-territorio*; Palermo-Trappeto-Partinico, 1969.

DOLCI D., *L'urbanistica e i pianificatori dal basso*, Relazione al decimo Congresso INU, Firenze, 23-25 ottobre 1964.

DOLCI D., *Morirà di fame qualche altro bimbo quest'inverno?* Documentazione sul "vallone" di Trappeto, Palermo 1953.

DOLCI D., *Piano di sviluppo democratico per le valli Belice, Carboi, Jato*, Partinico (PA), Centro Studi ed Iniziative, 1968.

DOLCI D., *Politica, cambiamento sociale e nonviolenza*, Conferenza triennale di WAR RESISTANCE INTERNATIONAL, Roma, 10/04/1966.

FRESCO G., *Due pescatori siciliani raccontano la storia del Borgo di Dio*, Edizioni Portodimare, Quaderni a cura di Giuseppe Ricca, numero I, Trappeto, 1954.

Riviste

EDUCAZIONE DEMOCRATICA, Rivista di pedagogia politica, *Danilo Dolci e l'educarsi maieutico*, Edizioni del Rosone, Foggia, 2 giugno 2011.

GALTUNG J., *Gandhi, Dolci e noi*, "Il Ponte", marzo 1957.

MANGANO A., *Dominio, complessità e struttura maieutica*, pubblicato su *Encyclopaideia*, n. 2, 1998.

ROSSI E., *Abolire la miseria*, in "Comunità", luglio 1946, numero 4.

Fonti WEB:

MARTINETTI J., ALASIA F., *Cronologia essenziale della vita di Danilo Dolci*, Centro per lo sviluppo creativo Danilo Dolci (<http://www.danilodolci.it>).

CASARRUBEA G., *Il Berlusconismo*,
Blog: <http://casarrubea.wordpress.com/2010/06/13/d-dolci-il-berlusconismo/>

Fonti video

CASTIGLIONE A., *Verso un mondo nuovo 1967, la Sicilia in cammino*, Centro per lo sviluppo creativo "Danilo Dolci", Koinè Film, 2006.

CASTIGLIONE A., *Memoria e Utopia*, Koinè Film, 2004.

Fonti audio

DOLCI D., *Il Dio delle zecche*, *Radio Libera*, Centro per lo sviluppo creativo Danilo Dolci, Partinico, 2005.

Ringraziamenti

A queste persone devo un ringraziamento particolare: Rocco, Tonino, Alessandra, Fabio, Manfredi, Martina, Luigi, Vittorio, Licia, Manfredi, Massimo, Agata, Cristiana, Francesco, Ilaria, Josè, Vito, Amico, Daniela, Raffaello.